

Santos Y Pillos. El Opus Dei Y Sus Paradojas

Joan Estruch

PREFACIO

Sería probablemente harto difícil -y de escaso interés para el lector, además- pretender reconstruir la genealogía de este libro, remontando hasta los orígenes remotos de la investigación en la cual se basa. Quien haya vivido la evolución de la historia española durante la segunda mitad del siglo XX, forzosamente se habrá visto confrontado en repetidas ocasiones con la existencia de una organización, mal conocida en general, rodeada de un cierto misterio y de abundante polémica, denominada Opus Dei. Un científico social no puede dejar de sentir curiosidad e interés ante el carácter omnipresente -¿o tal vez habría que decir omnilatente?- de dicha organización. Y en el caso de que ese científico social se dedique a la sociología de la religión, la curiosidad tiene muchas probabilidades de convertirse algún día en verdadera fascinación.

Pero para que ello suceda, es preciso que se dé un factor concreto que precipite el salto, desde los nebulosos orígenes remotos del interés por un tema hasta sus orígenes más inmediatos. Nada más fácil de explicar en este caso, puesto que los orígenes "inmediatos" del presente estudio se sitúan en unas coordenadas muy precisas, tanto en el tiempo como en el espacio: una conversación con Peter Berger, un soleado mediodía de invierno, en la Rambla de Catalunya de Barcelona, a finales del año 1989. E igual que en el párrafo anterior, cabría afirmar ahora que si quien haya estudiado sociología durante la segunda mitad del siglo XX necesariamente habrá tropezado con los textos de Berger, quien se dedica a la sociología de la religión tiene muchas probabilidades de ser discípulo suyo.

Tal era al menos mi caso. Desde hacía muchos años le tenía por un maestro; durante muchos años había leído y estudiado sus libros, y hacía muchos años que en cualquiera de mis escritos me veía obligado a citarle repetidamente. Había traducido también algunas de sus obras, siendo responsable -según decía él- de "la pérdida de su virginidad en catalán". Ello había propiciado un cierto intercambio epistolar. Sin embargo, aquella conversación del invierno de 1989 constituía, de hecho, nuestro primer encuentro "cara a cara".

En su calidad de director del Institute for the Study of Economic Culture, de la Universidad de Boston, Peter Berger deseaba reunir información acerca de algunos posibles aspectos originales o específicos de nuestra "cultura económica". La mención del significativo papel que históricamente había desempeñado la creación, en Barcelona, de las dos primeras "escuelas de negocios" en el proceso de renovación, dinamización y modernización del mundo empresarial, con la particularidad de que ambas instituciones estuvieran vinculadas a la Iglesia católica -una a través de la Compañía de Jesús, y otra a través del Opus Dei- fue la chispa que desencadenó el proceso conducente a la redacción de estas páginas.

En efecto, en mi prólogo a la edición catalana de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", de Max Weber, escribía en 1984 que del mismo modo que cabría demostrar "la relación existente entre la ética jesuítica y el espíritu del capitalismo, confieso que desde hace años espero la aparición de un estudio similar -realizado evidentemente desde las Españas- sobre la ética del Opus Dei y el espíritu del capitalismo" (Estruch, 1984, 10). Si consideráramos esta frase como una síntesis de lo que he llamado los "orígenes remotos" de la investigación, la réplica de Berger -"¿y por qué no lo haces tú, ese estudio?"- constituye sin lugar a dudas su "origen inmediato".

Pero si efectivamente constituye su origen inmediato, ello es debido a que la pregunta de Peter Berger, que hubiera podido ser un mero interrogante amable y retórico, se convirtió al momento en una pregunta-propuesta. Hasta el punto de que aquella afirmación, clásica en todas las notas de agradecimiento, según la cual "este estudio no hubiese sido posible sin la ayuda de... ", en este caso no es retórica en absoluto. El Institute for the Study of Economic Culture aceptó incluir la presente investigación en su programa, subvencionándola desde el primer día. Y una vez concluido el trabajo de lnvestigación propiamente dicho, me ha brindado además la oportunidad de pasar un semestre en Boston, preparando la redacción definitiva del libro y colaborando en las actividades del Instituto.

La antigua deuda, de orden intelectual, para con mi maestro se ha multiplicado, pues, notablemente: en buena parte por que le debo la realización de este estudio, y, sobre todo, porque le debo el privilegio muy especial de poder tratar ahora a un maestro verdadero como a verdadero amigo.

Debo agradecer asimismo a la Universitat Autónoma de Barcelona las facilidades que en todo momento me ha proporcionado para la realización del trabajo. El personal de la Oficina de convenios de investigación ha demostrado ser un equipo con voluntad de poner las

cosas fáciles, bien lejos del estereotipo de la burocracia que sólo pone trabas. Los compañeros del Departamento de sociología, así como las autoridades académicas, me han liberado durante mi semestre de estancia en Boston.

Por otra parte la Fundació Jaume Bofill de Barcelona quiso, por iniciativa de su director Jordi Porta, sumarse al proyecto y contribuir materialmente a su realización. A todos ellos, pues, mi agradecimiento sincero.

Por primera vez al cabo de muchos años, he estado haciendo una investigación relativamente larga y compleja sin contar con la colaboración de Salvador Cardús. He de reconocer que no me ha sido fácil volver a acostumbrarme a trabajar sin él. Aun así, él fue el primero -después de mi mujer, claro está- que leyó el manuscrito inicial y criticó sus carencias sin cumplidos, como debe ser.

De entre las muchas personas que de modos distintos han intervenido en la investigación, justo es destacar a dos, aun cuando ello suponga una cierta injusticia para con todas las demás. Durante un año entero he contado con la ayuda de Esther Fernández Mostaza y de Josep Verdaguer, quienes han buscado, leído y analizado muchos montones de documentos. De las discusiones siempre ricas con el segundo han surgido no pocas de las hipótesis de la segunda parte del estudio. En cuanto a la primera, su capacidad de trabajo, y de trabajo muy bien hecho, me ha allanado considerablemente el camino en lo que respecta a muchas de las cuestiones relativas a los orígenes del Opus Dei y a la figura de su fundador.

Navidad de 1989 - Pascua de 1992

Joan Estruch
Centre d'Investigacions en Sociologia de la Religió
Universitat Autónoma de Barcelona
Institute for the Studv of Economic Culture
Boston University

INTRODUCCIÓN

1. La perspectiva básica de la investigación

Pese a que desearía equivocarme, lo cierto es que en el mismo momento de iniciar esta investigación tuve la clara sensación de que la publicación de un estudio sociológico sobre el Opus Dei estaba destinada, casi por definición, a resultar polémica.

Y es que desde el día de su fundación -oficialmente fechada en 1928- el Opus Dei parece haber tenido tan sólo "defensores encarnizados", o bien "detractores empedernidos".

Por un lado, unos partidarios extraordinariamente susceptibles y poco capaces de encajar cualquier tipo de crítica, y, por otro lado, unos críticos feroces, predispuestos a detectar signos de debilidad y de tácita complicidad en la más mínima manifestación de simpatía. Diríase que los primeros tienden a identificarse con aquella afirmación evangélica: "quien no está conmigo está contra mí" (Lucas 11,23); es decir, quien no canta las alabanzas del Opus Dei, enemigo suyo es. Mientras que los segundos se inclinarían más bien por aquella otra afirmación, del mismo Evangelio: "el que no está contra vosotros, está con vosotros" (Lucas 9,50); es decir, quien no denosta al Opus Dei, se convierte en cómplice suyo.

¿"Con" el Opus o "contra" el Opus, pues, como única alternativa? Por supuesto que no. Al contrario: la única forma de emprender una investigación sociológica sobre el Opus Dei consiste precisamente, a mi modo de ver, en tratar de superar una dicotomía que no puede sino desembocar en una confirmación de los estereotipos y prejuicios de los que se parte. De lo que se trata es más bien de desconfiar de tales prejuicios y de distanciarse de tales estereotipos, a fin de que no terminen condicionando el desarrollo de la investigación. En otras palabras: en un trabajo de esas características resulta a veces difícil no tomar como punto de partida unos interrogantes para los que se cree tener ya respuesta de antemano. Mas es preciso lograrlo, aun cuando al final se compruebe tal vez que algunas de aquellas respuestas previas eran respuestas correctas.

A lo largo de las páginas que seguirán tendremos sobradas ocasiones de verificar cómo, en el caso del Opus Dei, éste es precisamente uno de los graves problemas que plantea buena parte de la literatura de que disponemos. A las diversas biografías del fundador del Opus, por ejemplo, escritas todas ellas desde la simpatía más incondicional y sin la menor dosis de crítica -hasta el extremo de que dejan de ser biografías, para convertirse en "hagiografías"- se contraponen, en efecto, otras obras de gran virulencia, escritas desde la crítica y desde la más absoluta ausencia de simpatía hacia el Opus Dei.

Nuestra investigación ha sido llevada a cabo, en cambio, desde la "simpatía" y desde la "crítica" al mismo tiempo. Al juntar ambos términos no pretendo yuxtaponer -y yuxtaponer sólo- dos nociones aparentemente contradictorias; ni estoy haciendo los preparativos para una pirueta dialéctica que me aleje de ambas a la vez. Sencillamente quiero decir que en sociología simpatía y crítica, nos parezca paradójico o no, constituyen de hecho las dos caras de una misma

moneda y los dos ingredientes imprescindibles -igualmente indispensables- para poder alcanzar una comprensión de la realidad que se está estudiando. Epistemología de andar por casa, se me objetará acaso. No sé hasta qué punto es de andar por casa; pero estoy cada vez más convencido de que es, efectivamente, epistemología: es decir, que en el ámbito de las ciencias sociales el conocimiento implica la combinación de ambos ingredientes, simultáneamente y en igualdad de condiciones y proporciones.

La sola simpatía acrítica puede conducir a un cierto enamoramiento ciego, pero no a aquella mezcla de perspicacia y de clarividencia que los anglosajones denominan "insight"; no a un conocimiento lúcido y hondo. Por su parte, la sola crítica apática -y según cómo, antipática incluso- puede conducir a una cierta visión distanciada, y quizás descriptivamente correcta, pero nunca a una comprensión "desde dentro". La comprensión y el conocimiento auténticos, hechos de lucidez y desengaño, pero capaces de preservar al mismo tiempo la significación profunda de la realidad objeto de estudio, exigen la presencia combinada y simultánea de la crítica y de la simpatía.

Con ello no estoy pretendiendo afirmar rotundamente que haya alcanzado ese conocimiento y comprensión verdaderos. Sino sólo que ésta ha sido la intención que ha presidido la investigación entera. El lector paciente que llegue hasta el final habrá de ser quien juzgue hasta qué punto lo he logrado. Lo que es evidente, en cualquier caso, es que en modo alguno este trabajo puede ser considerado como definitivo. Determinados aspectos de la historia y de la realidad actual del Opus Dei ni siquiera han sido abordados; otros son tratados de forma fragmentaria e incompleta; subsisten muchos agujeros y muchas lagunas. En algunas ocasiones el texto sugiere tanto la posibilidad como la conveniencia de ulteriores análisis monográficos de ciertas cuestiones. La documentación disponible no siempre resulta suficiente, y con frecuencia es, o bien inexistente, o bien "materia reservada".

De ahí que las conclusiones no puedan ser sino provisionales y que a menudo no revistan más que un carácter meramente hipotético. Como decía Max Weber en la introducción a sus "Gesammelte Aufstze zur Religionssoziologie", al fin y al cabo todo trabajo científico está destinado a ser superado: también éste, y mucho, y cuanto antes mejor. Es sin duda lo mejor que podría acontecerle a este estudio: que sirviera para suscitar otros y que de esta forma envejeciera rápidamente.

2. La triple tesis del trabajo

El trabajo se estructura en torno a una triple tesis, que cabría enunciar así: para poder llegar a comprender el Opus Dei es preciso 1) referirlo a la figura de su fundador, 2) situarlo en el contexto histórico en el que nació y se desarrolló, y 3) ponerlo en relación con los jesuitas.

1) La figura del fundador

La historia del Opus Dei es aún relativamente breve y aparece decisivamente marcada por la personalidad y por la obra de su fundador, monseñor Escrivá de Balaguer, que fue su presidente general vitalicio hasta el día de su fallecimiento, en 1975. Sin él, y sin el grupito de sus colaboradores más inmediatos, no resultan

comprensibles ni los orígenes de la peculiar organización que creó, ni su evolución en el transcurso del último medio siglo.

Hasta aquí el acuerdo sería seguramente general; con la única excepción, tal vez, de quienes en el mundo de la sociología tienden a propugnar un análisis de los hechos sociales independiente del papel desempeñado por los actores individualmente considerados. Pero es evidente que desde una óptica que quiera tener en cuenta y valorar la significación que toda acción reviste para los actores en ella involucrados, ésta es en cambio una dimensión imprescindible de cualquier análisis. Dejando bien sentado, por supuesto, que es preciso evitar la tentación de una interpretación exclusivamente centrada en las motivaciones individuales, que prescindiera del contexto sociohistórico. Y siempre que quede igualmente claro que no se trata de fijarse sólo en las "intenciones" de los actores, sino también en los "efectos" de su acción: y, muy especialmente, en la posible no coincidencia entre las primeras y los segundos.

Éste es el punto en el cual pudieran surgir las discrepancias y la polémica con aquellos autores que pertenecen al Opus Dei. Sin duda aprobarían el hecho de poner de relieve la figura de su fundador; pero no es seguro que compartieran, en cambio, la hipótesis básica del que va a ser mi planteamiento: a saber, que toda la obra de monseñor Escrivá de Balaguer constituye una ilustración extraordinaria y fascinante del clásico axioma weberiano de las "consecuencias no previstas" de una acción.

De los millares de páginas que los miembros del Opus Dei han escrito sobre monseñor Escrivá de Balaguer se deduce la clarísima impresión de que -ya sea porque su implicación afectiva es todavía muy intensa, ya sea porque se habían fijado como uno de sus objetivos máximos el éxito de su causa de beatificación- quieren hacer de él un individuo de una sola pieza, sin fisuras y sin punto ciego alguno. En cambio, la impresión que no menos claramente se desprende de mi aproximación a la figura del fundador del Opus Dei es que se trata de una personalidad sumamente compleja, paradójica y hasta contradictoria. Dicho de otro modo: las biografías "oficiales" de monseñor Escrivá tienden a enmascarar la realidad, mientras que mi perspectiva es necesariamente -por razones metodológicas, que no ideológicas- una perspectiva desenmascaradora.

2) El contexto histórico

Tampoco habría de resultar singularmente atrevida la afirmación según la cual la comprensión del Opus Dei exige situarlo en su contexto histórico. Se trata más bien, por el contrario, de una afirmación obvia, ante la que no parece que debieran surgir especiales desacuerdos.

Sucede, sin embargo, que el marco concreto en el que el Opus Dei nació y empezó a desarrollarse es muy peculiar: se trata del contexto español de los años treinta y cuarenta; son los años de la república, de la guerra llamada "civil" y de la instauración del régimen del general Franco. En la actualidad, resulta sin duda un marco poco grato. Poco grato incluso para los seguidores del Opus Dei, quienes si por aquel entonces se habían mostrado encantados con él, prefieren ahora

convencernos -y, seguramente, convencerse a si mismos- de que el encanto jamás existió.
Para ello, parecen haber optado por una fórmula radical y eficaz: la negación, no ya del encanto, sino del pasado entero. Es decir, la negación del contexto histórico, la negación de su propia historia.
Así, en nombre de la posterior internacionalización del Opus Dci, se niega su carácter originalmente español y, en cierto sentido, "típicamente" español incluso. En nombre de la -relativa- diversidad de posiciones sociales de sus actuales miembros, se reivindica también para el pasado esa misma diversidad. En nombre de la -no menos relativa- pluralidad de sus opciones ideológicas actuales, se niega la existencia de una modalidad anterior de pensamiento que no era pluralista en absoluto. Y una vez comprobada -muy a pesar suyo, por lo demás- la irreversibilidad de toda una serie de cambios introducidos en la Iglesia católica a raíz del concilio Vaticano II, el Opus Dei pretende presentarse actualmente como un precursor de esos mismos cambios.
Podría decirse en este sentido que toda la historia del Opus Dei constituye un ejemplo monumental y extraordinario de aquella actitud que consiste en "modificar el pasado" y reinterpretarlo, adaptándolo a las circunstancias y a los intereses del presente. De ahí que el esfuerzo por situar al Opus Dei en el contexto histórico en el que nació y se desarrolló termine siendo un ejercicio particularmente atractivo, a la vez que particularmente complejo y previsiblemente polémico.

3) Las relaciones entre el Opus Dei y la Compañía de Jesús

No menos interesante ni menos compleja es la cuestión de las relaciones entre el Opus Dei y la Compañía de Jesús. Por otro lado, defender la tesis de que para llegar a entender al Opus Dei es preciso situarlo en relación con los jesuitas constituye la única afirmación de mi planteamiento inicial que acaso pueda considerarse un tanto sorprendente. Sorprendente y polémica; con la particularidad de que en este caso bien pudiera resultar polémica por partida doble. Como escribe Xavier Moll, afirmar que "sin los jesuitas jamás se habría producido un Opus Dei" (Moll, 1991, 2) puede ofender tanto a los unos, molestos por la atribución de una "filiación tan poco divina", como a los otros, disgustados por la atribución de una "paternidad tan poco responsable"...
Ello no obstante, tras comprobar que éste es uno de los capítulos en los que el Opus Dei se muestra más cauto, más silencioso y más reservado, veremos cómo en los momentos iniciales la Compañía de Jesús es el modelo en el cual manifiestamente se inspira Escrivá de Balaguer, y cómo las relaciones que se establecen entre ambas instituciones -incipiente una, y consolidadísima otra- son relaciones de confrontación y de conflicto. Pero al situar una vez más las cosas en su contexto histórico específico, el conflicto se nos presentará como provocado por "la semejanza" y no por la divergencia. Provocado, en definitiva, por la competencia.
Su respectiva evolución posterior va a conducir a jesuitas y Opus Dei a ocupar, hoy en día, posiciones harto distintas en el seno de la Iglesia católica. De suerte que la confrontación, que no ha desaparecido, se

explica en la actualidad, paradójicamente, por unas razones que no son en absoluto las que la explicaban en la España de los años cuarenta, sino exactamente las contrarias.

3. El doble postulado implícito subyacente

Pero tras esta triple tesis sobre el Opus Dei en su relación con la figura del fundador, con el contexto histórico y con la Compañía de Jesús, subyace un doble postulado implícito. Dado que la tesis irá desarrollándose gradualmente en el transcurso de los capítulos que seguirán, preciso es que nos detengamos aquí unos instantes en los presupuestos, con el fin de que queden claramente explicitados.

En efecto, presentar la triple referencia al fundador a la historia y a los jesuitas como necesaria "para llegar a comprender al Opus Dei", significa que se está postulando esa "voluntad de comprensión" como objetivo fundamental del estudio. Y aunque esta es una opción sin duda lícita, no es con todo necesaria, en el sentido de que no se trata de la única opción posible.

Así, sería perfectamente concebible plantear un análisis sociológico del Opus Dei que no diera prioridad a esa dimensión de la comprensión, y de la comprensión "desde dentro". Paradójicamente, es bien posible que los dirigentes del Opus Dei hubiesen preferido que alguien que, de hecho, no es "de dentro" se ahorrara semejante esfuerzo de comprensión. "Hay mucha gente -decía monseñor Escrivá- que no entiende tu camino. No te empeñes en hacérselo comprender: perderás el tiempo y darás lugar a indiscreciones" (Camino, n0. 650).

La prioridad otorgada a la voluntad de comprensión supone una determinada forma de concebir la práctica sociológica, claramente tributaria de la weberiana verstehende Soziologie, y de la "perspectiva humanística" propugnada por Peter Berger. Aun así, y pese a que en el caso del presente estudio la búsqueda de comprensión del Opus Dei no me parezca haber sido en absoluto ninguna "pérdida de tiempo", he de admitir la posibilidad de que "desde dentro" sea interpretada como una sociología francamente "indiscreta".

Por otra parte, toda opción conlleva siempre determinadas consecuencias. Postular la voluntad de "llegar a comprender al Opus Dei" como objetivo fundamental del trabajo supone, implícitamente, estar afirmando que dicha comprensión tiene que ser previa a toda consideración sobre su ética, y concretamente sobre su ética económica. Las consecuencias se traducen, así, en el hecho de que si en un primer momento la investigación podía plantearse como un estudio sobre "la ética del Opus Dei y el espíritu del capitalismo" (por expresarlo en una fórmula simple, pero gráfica), a medida que el trabajo progresaba el tratamiento de esa temática iba quedando algo postergado. No quiere decirse con ello que haya desaparecido, ni mucho menos; pero sí que ha pasado a ocupar una extensión menor que la inicialmente prevista, mientras que comparativamente todas las cuestiones "previas" adquirían un peso muy notable, por cuanto se convertían, en el sentido literal de la palabra, en cuestiones "básicas".

4. El esquema del estudio

Así pues, con esta modificación parcial del enfoque del estudio, se hallará a continuación un primer capítulo que trata de sintetizar "el

estado actual de la cuestión" en lo que se refiere a nuestro conocimiento del Opus Dei y a las dificultades que se oponen a un incremento substancial de dicho conocimiento. Desde una perspectiva sociológica, este capítulo inicial procura distinguir y proponer diversos modelos posibles de aproximación a la organización creada por monseñor Escrivá de Balaguer y a su evolución histórica.
De acuerdo con la tesis antes enunciada, se dedican luego dos capítulos a la figura del fundador (cap. 2 y 3), no con la intención de invalidar las biografías "oficiales", pero sí con el propósito de corregir su linealidad y de contrarrestar su unilateralidad, poniendo de relieve la complejidad del personaje, así como algunos de los rasgos que -a partir precisamente de la lectura atenta de sus biografías y de su obra publicada- nos han parecido más significativos de su singular personalidad.
El bloque siguiente, el más extenso de todos, lo constituyen una serie de capítulos (cap. 4 a 10) que, siguiendo una ordenación cronológica, persiguen básicamente aquella "comprensión" del Opus Dei, de sus orígenes, de su evolución y de su significación, que antes mencionábamos. Sucesivamente son analizados el período considerado fundacional (1928-1936), con una breve prolongación referida a los tres años de la guerra española (1936-1939); la etapa de la implantación del Opus Dei en España (1939-1946), y la fase de su primera expansión internacional (1947-1958).
Hasta los últimos años de la década de los cincuenta no se hallan reunidos, por vez primera, todos los elementos que permiten empezar a hablar de una ética económica del Opus Dei. Estos capítulos, por consiguiente, pretenden poner de manifiesto cuáles son aquellas cuestiones que hace unos momentos denominábamos "previas" y que considerábamos "básicas" para una comprensión del Opus Dei. Por otra parte, y con el fin de no interrumpir en 1958 nuestra aproximación histórica, en lugar de pasar directamente a la parte final del trabajo hemos incluido un capítulo suplementario (cap. 11), de carácter más descriptivo y de estructura distinta a los anteriores, dedicado al período posterior a 1958.
En este último capítulo de la primera parte, en efecto, se han agrupado temáticamente las cuestiones que más fundamentalmente han afectado a la vida y a la evolución reciente del Opus: progresión de su expansión internacional; diversificación de sus actividades; impacto del concilio Vaticano II y vicisitudes de su inserción "romana", y, por último, el largo proceso de modificación de su estatuto jurídico hasta quedar configurado como prelatura personal de la Iglesia católica en 1982.
En cambio, la estructura de los capítulos correspondientes a los años anteriores (1928-1958), que desde nuestra óptica concreta son los que revisten decisiva importancia, proporciona una aproximación más detallada. En todos ellos se ha partido de una visión panorámica de los acontecimientos básicos del período analizado, tal como los presentan los textos de autores pertenecientes al Opus Dei; en un segundo apartado se ponen de relieve aquellas cuestiones no totalmente resueltas -o resueltas por ahora de forma aún insatisfactoria-, para concluir cada capítulo con la formulación de algunas hipótesis que

apuntan a una posible clarificación ulterior de esos aspectos aún mal resueltos. Por lo demás, para cada uno de los períodos considerados se ha tratado de situar al Opus Dei en un triple contexto: el contexto español de la época, que en ningún momento ha dejado de ser importantísimo, ni siquiera cuando no era ya el único en el que se movía el Opus; el contexto internacional, que con los años adquiere una importancia creciente; y el contexto eclesiástico, en el cual el conflicto entre Opus Dei y Compañía de Jesús ocupa un lugar destacado, sobre todo durante los períodos iniciales.

Por otra parte, y en lo que respecta a ciertos momentos particularmente decisivos de su historia, hemos querido ir algo más allá de la simple formulación de hipótesis con la que se cierran todos estos capítulos. Y así, unas pequeñas investigaciones "monográficas" más pormenorizadas han dado lugar a tres nuevos capítulos (cap. 6, 8 y 10), que aparecen intercalados entre los anteriores de acuerdo con la cronología, y que respectivamente corresponden:

- al año 1939: el año de la finalización de la guerra española, año del comienzo del desarrollo del Opus y año de publicación de la célebre obra de Escrivá, Camino;
- al año 1946: fecha del primer viaje del fundador a Roma, del establecimiento en Roma de su residencia habitual, y año del inicio del proceso de internacionalización del Opus Dei, así como de la preparación de su reconocimiento como institución universal de la Iglesia;
- y al año 1958: año en que el Opus Dei inicia su proceso de alejamiento con respecto a la figura jurídica de instituto secular que le había sido concedida, por una parte, y, por otra, año del fallecimiento de Pío XII y de la elección de Juan XXIII, que supone para el catolicismo el final de toda una época y el comienzo de un período de cambios, de novedades y también de crisis.

A partir y en función de todo este conjunto de elementos se desemboca, por fin, a la última parte. Personalmente reconfortado tras comprobar que Dios, en su infinita misericordia, no había permitido que esta investigación se convirtiera puramente en la enésima glosa de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", en estos últimos capítulos he procurado, no obstante, dar a Dios lo que es de Dios, y a Weber lo que es de Weber.

Un capítulo inicial (cap. 12) trata de situar el contexto preciso en el que cabe establecer determinados paralelismos entre el protestantismo ascético analizado por Weber y el ascetismo de los seguidores de monseñor Escrivá. A continuación se subraya, dentro del marco de desarrollo económico que caracterizó a la España franquista de los años sesenta, la importancia del papel desempeñado por las primeras escuelas específicamente concebidas para la formación de empresarios (cap. 13).

Pero no basta, ciertamente, con destacar las semejanzas entre la ética de los puritanos y la de los miembros del Opus Dei: las diferencias entre unos y otros no son menos significativas. Pese a que en ambos casos se trata sin duda de un ascetismo "intramundano", éste reviste en el Opus Dei unas características singulares, especialmente en lo que

se refiere a los planteamientos a partir de los cuales es elaborado (cap. 14).
El análisis de los paralelismos y de las diferencias conduce a una última cuestión, abordada en el capítulo conclusivo (cap. 15): a saber, la paradójica combinación de "tradicionalismo" y de "modernidad" que parece constitutiva del movimiento fundado por monseñor Escrivá, y que desde hace muchos años ha venido llamando la atención de todos los observadores. La paradoja es examinada desde el punto de vista de la existencia de un discurso ético doble, diverso según el ámbito al que hace referencia. Un doble discurso que, por lo demás, no sería un fenómeno exclusivo del Opus Dei, antes bien un fenómeno bastante generalizado en las instancias más oficiales de la Iglesia católica de hoy.

5. La metodología de la investigación

Resulta casi obligado, en unas páginas introductorias como éstas, decir algo acerca de la metodología del trabajo. Confieso que me ha asaltado la tentación de no hacerlo y de liquidar el tema diciendo que me había limitado a seguir la consigna de Wright Mills: "¡Dejémonos de metodología, y pongámonos a trabajar de una vez!" (Mills, 152). Sin embargo, dos puntualizaciones al menos me parecen necesarias.
a) El trabajo entero ha sido llevado a cabo a partir de la utilización de una doble fuente informativa: la "documentación escrita" y las "entrevistas". (En general, no suelen considerarse dignas de ser elevadas a la categoría de fuentes las grabaciones audiovisuales, a las que igualmente hemos recurrido, ni las conversaciones y discusiones con amigos y compañeros, que me han sido utilísimas, pero que no eran propiamente entrevistas formales.)
En el caso de la documentación escrita el texto se hace eco de ella, y he procurado pagar mis deudas en toda la medida de lo posible: las citas son muy numerosas y van siempre acompañadas de las correspondientes referencias bibliográficas, presentadas luego de forma sistemática en el apéndice bibliográfico final. En cambio, tanto el contenido de las entrevistas, como las útiles informaciones que me han proporcionado, quedan poco reflejados de modo explícito en el texto.
Conviene precisar que el uso que aquí se ha hecho de las entrevistas nada tiene que ver con las clásicas "encuestas de opinión" (¡ni siquiera por medio de técnicas cualitativas!). Lo cierto es que en ningún momento se me ha ocurrido preguntarle jamás a alguien "qué opinaba" del Opus Dei: acaso precisamente porque, a diferencia de lo que suele suceder con las encuestas de opinión, las únicas personas que fueron entrevistadas "tenían" de hecho una opinión formada sobre el Opus. En otras palabras: de las entrevistas no se ha extraído "resultado" alguno. Han servido, en un primer momento, para formular hipótesis de trabajo, para afinarlas, enriquecerlas y matizarlas, y, más adelante, en una fase ya más avanzada de la investigación, para contrastarlas, para confirmarlas o invalidarlas, para corregirlas y reformularlas. A mi juicio, en la práctica sociológica habitual las entrevistas sirven con demasiada frecuencia como pretexto para ahorrarse el proceso de lo que Pierre Bourdieu llama "la construcción del objeto". Aquí, por el

contrario, han sido utilizadas de modo sistemático -y casi exclusivo- para proceder justamente a construir el objeto.
Por ello mismo toda cuantificación de tales entrevistas carecería por completo de sentido. Entre el mes de marzo de 1990 y el mes de julio de 1991 realicé bastantes docenas, que suman varios centenares de horas. Se trata de personas que han tenido relación con el Opus Dei en América Latina (no en todos los países donde el Opus está presente, pero sí en la mayoría), en Norteamérica, en Australia y principalmente en Europa (Gran Bretaña, Francia y Bélgica, los países escandinavos, Suiza, Alemania y Austria, y sobre todo España e Italia). Entre estas personas hay miembros del Opus Dei (tanto numerarios como no numerarios), otras que pertenecieron al Opus y otras que jamás han formado parte de él. Sacerdotes, gente del mundo de la enseñanza, economistas, historiadores, médicos, juristas, teólogos y sociólogos. Obispos, personas vinculadas al mundo de la Curia vaticana, benedictinos, claretianos, etc., dirigentes de varios institutos seculares, y jesuitas.
En bastantes casos, tanto si su relación con el Opus Dei era directa como indirecta, los entrevistados me pidieron formalmente la preservación del anonimato. Tomé entonces la decisión de no mencionar jamás nombre alguno que no pudiera ir acompañado de la referencia concreta a un documento escrito. Lo lamento, básicamente, porque ahora mi agradecimiento a todos ellos debe permanecer asimismo anónimo y genérico. Aun cuando se trate de un agradecimiento extensivo a todos, si tuviese que destacar como especialmente importantes algunas entrevistas mencionaría, en lo que respecta a la última parte del libro, las que me concedieron diversos profeso-res y antiguos alumnos de las escuelas de estudios empresariales, tanto del Opus Dei como de los jesuitas, en Barcelona. Y en lo que a la primera parte se refiere, la media docena de largas entrevistas con personas que, independientemente del hecho de haber pertenecido o no al Opus Dei, presentan el rasgo común de haber conocido muy de cerca, o incluso de haber convivido con monseñor Escrivá, en España y en Roma, sobre todo durante las décadas de los años cuarenta y cincuenta.
b) Aun así, la fuente básica del conjunto del estudio la constituye sin duda la documentación escrita. Y no sólo eso, sino que en toda la medida de lo posible he trabajado fundamentalmente a partir de "materiales que emanan del propio Opus Dei".
Claro está que he consultado y utilizo igualmente los textos que sobre el Opus Dei se han escrito "desde fuera". Pero la voluntad de comprensión "desde dentro" me ha conducido a privilegiar al máximo la primera fuente de información, lo cual se traducirá aquí en la multitud de ocasiones en que aludiré a la que denomino "literatura oficial" del Opus Dei.
Precisamente ahí se sitúa la segunda puntualización que quería hacer, a fin de evitar toda posible ambigüedad. Podría objetarse, en efecto, que la expresión "literatura oficial" es inadecuada, por cuanto oficiales lo serían tan sólo, en un sentido estricto, aquellos documentos que proceden de la sede de la organización. Pues bien: si en alguna

oportunidad el adjetivo "oficial" no aparece entrecomillado, ello es debido a un error involuntario de omisión. Y con las comillas quiere indicarse que la expresión "literatura oficial" designa los textos escritos por personas que consta que pertenecen al Opus Dei, o bien publicados en editoriales o revistas del Opus Dei. (¡Otra vez lo mismo! Oficialmente, según sus Estatutos, el Opus Dei no posee revistas ni editoriales. Pero ello no quita para que haya revistas vinculadas a instituciones del Opus y dirigidas por miembros del Opus, así como editoriales en las que los miembros del Opus publican la casi totalidad de sus escritos y en cuyos catálogos la mayoría de las obras son de miembros del Opus.) Cabría hallar aun otros indicadores fiables de lo que es "literatura oficial": tono sistemáticamente elogioso al abordar cualquier cuestión relacionada con el Opus Dei y ausencia del más mínimo atisbo de crítica; referencia constante a otros textos de miembros del Opus, los cuales se citan permanentemente entre sí y no mencionan jamás, en cambio, los textos relativos al Opus escritos por alguien que no pertenece a él, etc.

6. Algunas observaciones finales

Tal es, pues, el sentido en e1 que se utiliza -¡y no una, ni diez veces!- la expresión "literatura oficial". Al mismo tiempo, sin embargo, el recurso a ese tipo de material como base primordial de la investigación acarrea algunas consecuencias, que antes de concluir esta introducción desearía explicitar igualmente, en un par de observaciones en tono menor y otra no tan menor.

En primer lugar, y por el mero hecho de estar trabajando a partir de documentos, las citas textuales y las referencias bibliográficas son inevitablemente muy abundantes en algunos apartados, lo cual comporta una cierta desigualdad en el ritmo del discurso, más lento y aparentemente más "erudito" donde menudean las citas, y más rápido donde éstas no son necesarias. En segundo lugar, y con el fin de no incrementar aún más esa posible sensación de discontinuidad, he juzgado preferible no interrumpir el discurso con notas a pie de página. Hubiesen podido ser muy numerosas, pero he renunciado a ellas, incorporando en el texto las imprescindibles, además de todas las indicaciones bibliográficas, que se hallarán completas en el apéndice final.

Por último, la consecuencia sin duda más importante del hecho de querer aproximarse al Opus Dei a partir, fundamentalmente, de los textos de sus propios miembros, es que la imagen que va a quedar reflejada no será tanto la de todo el conjunto del Opus, como la de la minoría de quienes escriben libros y artículos. Y esta minoría, creadora o transmisora de la "ideología" del Opus Dei, tiende a ser más monolítica y menos plural, más "ortodoxa", a menudo más intransigente y menos liberal, que la mayoría de los simples miembros que no ostentan, dentro de la organización, ningún cargo representativo o de responsabilidad.

A partir de las entrevistas puede comprobarse la existencia de una relativa diversidad de modos de pensar y de modos de actuar en el seno del Opus Dei. No hasta el extremo de poder afirmar que, en el Opus Dei, "de todo hay, como en todas partes", ya que lo cierto es que

determinados tipos de mentalidad difícilmente se hallan representados. Trátase, pues, de una diversidad relativa tan sólo; pero superior en todo caso a la de los "escritores", quienes, por más que monseñor Escrivá gustara de repetir que eran "libérrimos", siempre acaban diciendo aproximadamente lo mismo.

Baste un ejemplo a título de ilustración: cuando en una escuela femenina del Opus (de acuerdo con la formulación "oficial" habría que decir: una escuela que tiene confiada la dirección espiritual a sacerdotes del Opus Dei) se distribuye un impreso de dos páginas, con más de cincuenta preguntas que han de servir como guión para preparar su confesión, algunas muchachas se lo toman muy en serio, otras lo viven angustiadamente y otras de forma meramente rutinaria, y algunas se limitan a representar el papel, a seguir el juego sin acabar de creer en él, o incluso como una broma. Sin embargo, el único texto escrito que existe y queda es el del guión.

En el fondo, la cuestión no es otra que la de la existencia de una serie de posibles mecanismos de adaptación ante los esfuerzos socializadores de lo que Erving Goffman denominaba "instituciones totales" (Goffman, 1961). Las pautas de funcionamiento del Opus Dei presentan muchísimos paralelismos con las pautas características de una "institución total". A lo largo del estudio entero tendremos de hecho muy presente el modelo analítico de Goffman, más útil a nuestro entender para una comprensión del Opus Dei que el recurso -frecuente sobre todo en la literatura anglosajona sobre el Opus- a la noción de "secta", bien poco pertinente en este caso. Pero al mismo tiempo, al partir básicamente de la documentación escrita, y en especial de la "literatura oficial" del Opus Dei, es evidente que nuestra investigación reflejará menos la relativa pluralidad de posiciones y puntos de vista de sus bases, que la notable homogeneidad de la ideología de sus elites dirigentes.

PARTE PRIMERA: UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA Y SOCIOLÓGICA

CAPÍTULO I. Hacia una sociología histórica del Opus Dei: el estado de la cuestión

1. La evolución histórica del Opus Dei

Monseñor Escrivá "engendró el Opus Dei tal como hoy lo conocemos", escribe Malcolm Muggerídge en el prólogo de una breve biografía ilustrada del fundador del Opus Dei (Helming, 4). Honradamente habría que decir, creo, que eso es falso, o, como mínimo, tan sumamente ambiguo que induce a la confusión.

En primer lugar, porque la afirmación parece presuponer que el conocimiento del Opus Dei es en la actualidad algo sencillo y elemental, al alcance de cualquiera. Y eso no es cierto: el conocimiento que nos es dado tener sobre el Opus Dei sigue siendo, hoy por hoy, muy parcial, muy fragmentario y muy contradictorio. Existen, sobre el Opus Dei y en torno al Opus Dei, una serie de clichés, de estereotipos o de esquemas tipificadores en los cuales se basa, como siempre, nuestro conocimiento (Berger y Luckmann, 52ss), pero con la particularidad de que en este caso se contraponen y se contradicen los estereotipos generados por la literatura "oficial" del Opus Dei y los estereotipos procedentes de aquella literatura que adopta una posición "crítica" frente al Opus Dei. De suerte que no tiene mucho sentido hablar del Opus Dei "tal como hoy lo conocemos", como dice Muggeridge, si no se especifica al mismo tiempo "en qué fuentes se basa ese conocimiento".

Por otra parte, esta dicotomía casi esquizofrénica se ve aun reforzada por el hecho de que en la mayoría de las ocasiones la literatura "crítica" no parece utilizar y citar las fuentes "oficiales" más que para desmentirlas y refutarlas, mientras que la literatura de autores pertenecientes al Opus muestra una sorprendente unanimidad -interpretada por los adversarios en términos de "consigna"- en ignorar olímpicamente todo estudio y todo texto que no proceda de los círculos "oficiales". Esta regla tiene de todos modos, como es lógico, sus excepciones; unas excepciones que aquí van a interesarnos particularmente, tanto por su escasez como por el hecho de que éste es el grupo en el cual pretendemos que el presente trabajo quede incluido. En efecto, nuestra intención es la de tomar en consideración, tan seriamente como nos sea posible, la literatura "oficial", sin por ello renunciar a tener en cuenta las aportaciones más rigurosas de la literatura "adversa" al Opus Dei.

Existe aún una segunda razón por la cual es falsa, o como mínimo excesivamente ambigua y confusa, la afirmación de Muggeridge: a saber, que el hecho de sostener que monseñor Escrivá "engendró el Opus Dei tal como hoy lo conocemos" parece indicar -prescindiendo ya del tipo de conocimiento que sobre él poseamos- que el Opus Dei no ha cambiado ni ha evolucionado desde la fecha oficial de su fundación, en 1928, hasta nuestros días. Lo cual, evidentemente, no es cierto. No es cierto en absoluto: el Opus Dei ha crecido y se ha desarrollado; se ha internacionalizado; ha diversificado sus actividades; en repetidas

ocasiones se ha modificado su estatuto jurídico en el seno de la Iglesia católica, y ha ido modificando consiguientemente sus propios Estatutos (o Constituciones).
Con los años, han ido cambiando su lenguaje y su estilo. Ha evolucionado lo que Durkheim llamaba "los modos de hacer, de pensar y de sentir" de sus miembros: en e1 sentido de un pluralismo creciente, como efectivamente tiende a afirmarlo la literatura "oficial" y harto a menudo se empecinan en negarlo sus "críticos"; pero no sólo en este sentido. Han evolucionado incluso, pese a que esto la literatura "oficial" ya no parezca estar tan dispuesta a admitirlo, sus propios objetivos, su finalidad, la concepción que el Opus Dei difunde de sí mismo y de su "misión" o "vocación", así como, en buena parte, su misma "espiritualidad".
En el fondo, se trata de una estricta cuestión de sentido común, y a primera vista tan absurdo sería pretender negarlo como escandalizarse por ello. Del Madrid republicano de los años treinta, y fascista de los cuarenta, a la España todavía franquista pero ya diferente de los sesenta -y en esta diferencia algunos miembros destacados del Opus Dei tienen mucho que ver-, y hasta la España miembro de la Comunidad Económica Europea de la actualidad, las transformaciones económicas y sociales, políticas y culturales, y también ideológicas y religiosas, son demasiado profundas como para no haber afectado de lleno absolutamente a todos, incluido el Opus Dei. Del mundo prebélico de los años treinta al mundo de Yalta y de la guerra fría, y al de la sucesión de períodos de euforia y distensión y de momentos de recesión y crisis, hasta llegar al momento actual, los cambios han sido notabilísimos: ¿cómo no habían de afectar a una institución integrada, no por anacoretas en el desierto, antes por individuos que expresamente dicen querer vivir "en medio del mundo"? Finalmente, de la Iglesia católica de la era de Pío XII, pasando por la de Juan XXIII y el concilio Vaticano II, y la de Pablo VI y los difíciles años del postconcilio, hasta el momento presente, se ha transformado claramente la modalidad de inserción de la institución eclesiástica en la sociedad global y, por consiguiente, también el Opus Dei ha debido cambiar.
Nada hay en todo ello que no resulte, pues, elemental y obvio; trivial casi y, según decíamos, de puro sentido común. No parece que haya necesidad alguna de aducir el argumento epistemológico del "principio de especificidad histórica" para poder formularlo en un enunciado llano y sencillo como este:" el Opus Dei es fruto de una época y de unas circunstancias determinadas, y con el tiempo ha ido evolucionando y adaptándose a épocas distintas y a circunstancias cambiantes".
Aun así, ¿por qué a pesar de la aparente banalidad de todo ello resulta que las cosas son muchísimo más complejas, y que la cuestión no sólo es problemática sino que constituye uno de los escollos más difíciles de salvar en cuanto se intenta una aproximación a la comprensión del Opus Dei? Trataremos de dar una respuesta a esta pregunta partiendo de tres consideraciones que, esquemáticamente, cabría sintetizar así:

1) Porque con frecuencia los textos "oficiales" del Opus Dei tienden a negar cualquier tipo de evolución interna, hasta desembocar en la más pura reificación.

2) Porque a menudo sus adversarios, sin quererlo, terminan cayendo en la misma trampa, con el recurso al famoso axioma: "plus ça change et plus c'est la méme chose".

3) Porque en definitiva, y como consecuencia de lo anterior, lo cierto es que en estos momentos no disponemos aún de una verdadera historia del Opus escrita por unos, ni de una historia mínimamente fiable escrita por otros, sino que las diversas aproximaciones, o son muy fragmentarias, o aparecen más bien como unos ejercicios impresionantes de "alternación".

2. Historia y reificación

La "reificación", escriben Berger y Luckmann en un párrafo que incluso desde el punto de vista terminológico nos resulta sumamente apropiado, "es la aprehensión de los productos de la actividad humana como si fueran algo más que productos humanos: hechos de la naturaleza, efectos de unas leyes cósmicas o manifestaciones de una voluntad divina. La reificación significa que el hombre es capaz de olvidar su condición de autor del mundo humano; y significa también, en segundo lugar, que la conciencia pierde de vista la relación dialéctica existente entre el productor, que es el hombre, y sus productos. El mundo reificado es, por definición, un mundo deshumanizado, que el hombre vive como facticidad que le es ajena: un "opus alienum" sobre el cual no tiene ningún control, en vez de un "opus proprium" fruto de su propia actividad productiva" (Berger y Luckmann, 129).

Los ejemplos abundan. Elijamos sólo alguno, casi al azar como quien dice. Declaraciones de monseñor Escrivá, en Venezuela, pocos meses antes de su muerte: "Y yo tengo que decir que no he fundado el Opus Dei. El Opus Dei se fundó a pesar mío. Ha sido una voluntad de Dios que se ha verificado y ya está" (citado en Vázquez, 472). Y el propio Vázquez de Prada, en la frase con la que abre el capítulo sobre la fundación del Opus: "En la mañana del 2 de octubre de 1928, don Josemaría "vio" el Opus Dei, tal como Dios lo quería, tal como iba a ser al cabo de los siglos. Con esa fecha quedó fundado" (Vázquez, 113). Si no fuera porque desde la literatura que hemos convenido en llamar "oficial" se hacen sistemáticamente esta clase de afirmaciones, se desacreditarían por sí solos comentarios como el siguiente, hechos obviamente desde el otro extremo: "El 2 de octubre de 1928, la obnubilación religiosa de la mente de Escrivá había alcanzado la temperatura adecuada de condensación. Más tarde, al fin de la guerra civil española, las condiciones atmosféricas reinantes favorecerán hasta tal punto el barrunto de Escrivá que la España de 1970 sigue padeciendo el fuerte aguacero clerical-autoritario que se desencadenó el 18 de julio de 1936. La inundación de sociosdel Opus Dei es una consecuencia de ese aguacero" (Ynfante, 12). Difícilmente hallaríamos un ejemplo más ilustrativo de radical contraposición de meros

"estereotipos" que el que aquí nos proporcionan Vázquez de Prada e Ynfante.
La reificación tiene, por otra parte, una consecuencia importantísima desde el punto de vista de la estrategia de los actores sociales. En la medida que implica una pérdida de la conciencia de que el mundo social, por muy objetivado que esté, es un producto humano, implica igualmente la no conciencia de la posibilidad de cambiarlo (Berger y Luckmann, 130); y se convierte así, en manos de quien detenta el poder de imponer unas determinadas definiciones de la realidad, en un formidable instrumento de defensa y de manipulación.
Así pues, al decir que es evidente que el Opus Dei ha evolucionado y se ha transformado a lo largo de su historia, estamos haciendo una afirmación de "sentido común" que es, sin embargo, denegada por buena parte de la literatura "oficial" del Opus, en nombre de un supuesto "sentido sobrenatural" que con frecuencia desemboca en la reificación.
Desde el otro extremo, el cambio es igualmente negado mediante el recurso al argumento según el cual es preciso cambiar algo a fin de que en el fondo nada cambie, ya que "plus ça change et plus c'est la méme chose" y, a fin de cuentas, son siempre "los mismos perros con distintos collares". Ha cambiado la situación política y social española, pero tan sólo para hacer posible la perpetuación de la explotación y las desigualdades; ha cambiado la situación mundial, pero con el fin de posibilitar el mantenimiento de los desequilibrios y del imperialismo. De manera parecida, el Opus Dei habría cambiado de apariencia, de fachada, a fin de garantizar la preservación de su objetivo básico, que no sería otro que "la voluntad de poder".
Los autores que parten de semejante perspectiva son los más propensos a adoptar una terminología que califica al Opus Dei de "sociedad secreta", de "masonería blanca", o de "santa mafia" (así, por ejemplo, Le Vaillant, o el propio Ynfante). Para ello se basan, entre otras cosas, en la "virtud de la discreción" que desde siempre ha propugnado -y practicado- el Opus Dei; pero al mismo tiempo suelen olvidar que esa "discreción" no es en el mundo religioso exclusiva del Opus Dei, antes bien una característica bastante generalizada de muchas organizaciones religiosas y, en último término, de cualquier institución social (política, económica, etc.) relacionada con el ejercicio de un cierto poder. No habría que olvidar que, sociológicamente, "no hay poder alguno que no deba una parte -y no precisamente pequeña- de su eficacia al general desconocimiento de los mecanismos en los que se fundamenta" (Bourdieu, 28).
Tanto si se parte del postulado según el cual el Opus Dei no ha evolucionado con el paso del tiempo porque ya fue engendrado "tal como hoy lo conocemos" y "tal como iba a ser al cabo de los siglos", ya que -en palabras de monseñor Escrivá- "la Obra de Dios viene a cumplir la Voluntad de Dios. Por tanto, tened una profunda convicción de que "el cielo está empeñado en que se realice" (en Sastre, 188; el entrecomillado es nuestro), como si se parte del presupuesto de que no puede cambiar porque, como diría Marx, "la miseria del Opus Dei es la expresión de la miseria real", terminamos desembocando en una misma

conclusión: la negación de la dinámica y de la transformación históricas del Opus.
Ésta es seguramente una de las razones por las cuales no disponemos todavía de ninguna verdadera "historia del Opus Dei".
Alberto Moncada, un autor que había pertenecido a la Obra y que tras haberla abandonado le ha dedicado tres libros enteros (Moncada, 1974, 1977 y 1987) y parte de un cuarto (Moncada, 1982), con aportaciones muy interesantes aunque con algunos errores históricos francamente graves, llega a afirmar que "la verdadera historia del Opus no se va a contar nunca. Los que saben poco, porque lo simplifican todo, en un sentido o en otro. Los que saben las verdades, por diferentes tipos de miedo o cobardía" (Moncada, 1982, 150). Pese a que implícitamente Moncada parece estar considerando que quienes jamás han pertenecido al Opus Dei poco pueden saber de él, y que para saber "las verdades" es preciso haber formado parte de la Obra (y, posiblemente, haberla abandonado luego), lleva sin duda buena parte de razón al afirmar que existen casos de miedo y cobardía (pero no sólo de miedo y cobardía: con toda seguridad se dan también casos de pereza y de desinterés, o de convicción de tener otras cosas más interesantes que hacer; y a veces, quizá también casos de notable ambivalencia de sentimientos para con el Opus). Sin duda está asimismo en lo cierto al advertir del peligro de simplificación de quienes no lo saben (no lo sabemos) todo. Al mismo tiempo, sin embargo, no se trata de reivindicar, muy ambiciosamente y tal vez con excesiva ingenuidad, "la verdadera historia" del Opus Dei: bastaría con "una historia verdadera y fiable". Una historia que, sin ser la única posible y verdadera, evitara al menos la tentación de convertirse en un mero ejercicio de "alternación".

3. Historia y alternación

Peter Berger introduce el concepto de "alternación" para referirse al "proceso de reconstitución del pasado" mediante el cual éste es interpretado y reinterpretado en función del presente. Dentro de nuestra conciencia, "el pasado es maleable y flexible, y cambia constantemente a medida que nuestro recuerdo va reinterpretando y volviendo a explicar cuanto ha acontecido" (Berger, 1963, 76; véase igualmente Berger y Luckmann, 217-223). Para todo historiador el problema de la alternación constituye, indiscutiblemente, un peligro constante. Y no resulta difícil, en este sentido, acusar a las aproximaciones "oficiales" a la historia del Opus Dei (básicamente, las diversas biografías de monseñor Escrivá) de haber sucumbido a él. Pero si el concepto propuesto por Berger resulta especialmente útil, es en la medida en que nos permite caer en la cuenta de que el fenómeno de la alternación es general, de que nos afecta a todos y de que para nada está reñido con lo que solemos llamar la "sinceridad": entre otras cosas, porque con frecuencia llamamos sinceridad a aquel "estado de ánimo de un individuo que tiende a creer en su propia propaganda" (Berger, 1963, 58, citando a David Riesman).
Desde esta perspectiva, pues, una "verdadera historia" del Opus Dei sería más bien la que procurara integrar las distintas interpretaciones posibles, con conciencia de las inevitables limitaciones de todas ellas. Y

con conciencia también del problema de la alternación, pero al mismo tiempo con la voluntad de interpretar el pasado sin dejar de situarlo en su propio contexto, en vez de reinterpretarlo en función del presente. Es decir, en definitiva, entendiendo el objeto de estudio -en este caso, el Opus Dei- como una realidad construida socialmente, evitando caer así en la reificacion.
Un historiador tendería probablemente a decir que lo que aquí se está proponiendo es menos una "historia" que una "sociología" del Opus Dei. Lógicamente debo admitir esa posibilidad, como fruto de la propia "deformación profesional"; más aún, casi me atrevería a afirmar que en último término no existe frontera entre una y otra.
Hace ya muchos años, José Luis Aranguren afirmaba que "una sociología del Opus Dei, escrita "sine ira et studio", sería uno de los temas más interesantes para un científico social en la España contemporánea" (Aranguren, 1965, 762). ¡En efecto! Al cabo de más de un cuarto de siglo, la afirmación sigue siendo válida y el tema es aún un tema pendiente. Y a pesar de algunas aproximaciones valiosas, como por ejemplo la de José V. Casanova en su tesis "The Opus Dei ethic and the modernization of Spain" (Casanova, 1982), en conjunto sigue habiendo "demasiada ira" y "demasiado poco estudio" en los análisis del Opus Dei.
Pero esta "sociología del Opus Dei" forzosamente ha de tener una dimensión histórica esencial. "Toda sociología digna de este nombre es, necesariamente, una sociología histórica" (Mills, 181). Por ello, aun compartiendo básicamente el planteamiento inicial de Daniel Artigues: "estamos convencidos de que, desde sus orígenes, el Opus Dei no ha dejado de modificarse de acuerdo con la coyuntura...", no compartimos en cambio la continuación de su razonamiento: "...y por esta razón hemos proyectado nuestra tarea como historia y no como sociología; sólo un análisis histórico puede dar cuenta del complejo itinerario de la Obra" (Artigues, 2).
Seamos justos con Artigues. La feroz crítica de algunos (por ejemplo, Ynfante, 364-369), casi tratándole de "compañero de viaje" del Opus Dei, podría acabar haciendo que olvidáramos las dificultades de la investigación que llevó a cabo el autor, en un libro que se publicó en las Ediciones Ruedo Ibérico, de París, y con seudónimo. (Posteriormente el mismo autor publicó en Madrid, y con su nombre real, la traducción de dos artículos suyos sobre el Opus Dei, en un libro de ensayos: Bécarud, 1977.) Aun con sus posibles defectos, "El Opus Dei en España" contiene aportaciones muy valiosas y que en algunos puntos conservan todavía hoy todo su interés.
Pese a ello -y tal vez precisamente porque Artigues quiere hacer "historia y no sociología"- discreparíamos de él, no tanto en muchas de las cosas que dice, y menos en el tono con el que las dice (que es en cambio lo que más le escuece a Ynfante), como en la pregunta inicial que se plantea y que condiciona el tipo de respuesta que lógicamente tratará de encontrar. Artigues escribe en efecto, en la primera página de "El Opus Dei en España" (1928-1962): "¿Se trata de una institución de carácter puramente religioso que pone al servicio de nuevas formas de apostolado el empleo racional de técnicas y de medios de acción

modernos? ¿O bien se trata de una sociedad casi secreta que aspira, en primer lugar, a captar las elites, al mismo tiempo que persigue fines, mal conocidos en todo caso, retrógrados y más políticos que religiosos?"
Ciertamente, la pregunta nos parece demasiado tributaria de aquellos estereotipos y aquellas dicotomías de que hablábamos al comienzo. Probablemente, uno de los aspectos más interesantes e innovadores del Opus Dei lo constituya su combinación de un talante religioso tradicional con la racionalidad y la modernidad de los medios que emplea. Y, sin duda también, en el período inicial de su historia, el Opus aspiraba prioritariamente a "captar las elites". Pero ¿qué significa "institución de carácter puramente religioso"? Nunca ninguna institución religiosa es "puramente religiosa": a partir del momento en que se institucionaliza y ha de comenzar a plantearse la cuestión de la transmisión de sus contenidos, toda institución se convierte en campo de actuación de fuerzas e intereses diversos (sociales, y también económicos, y también políticos). ¿Qué sentido tiene entonces averiguar "si persigue fines más políticos que religiosos"? Con frecuencia la manera de formular la pregunta prejuzga ya, o como mínimo condiciona, la respuesta. Según la perspectiva que se adopte, también del Vaticano podría decirse que busca finalidades políticas y que no es una institución "puramente religiosa". Exactamente del mismo modo que un partido político no es una institución de "carácter puramente político", o que un club de fútbol no tiene un "carácter puramente deportivo".
La pregunta inicial de Artigues, pues, exactamente igual que la literatura "oficial" del Opus Dei al afirmar que éste sí es "estrictamente religioso", nos mantiene excesivamente próximos a unos estereotipos que inducen a hallar una respuesta dicotómica, del tipo "blanco o negro". Y la disyuntiva "blanco o negro" puede ser una excelente divisa para un conurso televisivo, pero no para plantearse una investigación "científica". Porque tan sólo en la ficción, o en la fantasía, la realidad aparece enteramente blanca o enteramente negra. Si lo que buscamos es el conocimiento y la comprensión, las cosas terminan siendo siempre, por fortuna o por desgracia, menos puras y más matizadas, menos simples y más ricas.
Así pues, sin "reificaciones" y procurando evitar las "alternaciones" en toda la medida de lo posible -y con el consiguiente peligro de no satisfacer absolutamente a nadie- creemos que una historia del Opus Dei habría de esforzarse por situar su objeto de estudio en el contexto que le es propio y por analizar su evolución en relación con la dinámica evolutiva de dicho contexto.
Se trataría, en otras palabras, de ver al Opus Dei como un "hijo de su tiempo", según escribía en 1964 el teólogo español José María González Ruiz en un artículo "crítico" en el mejor sentido de la palabra: es decir, basado en la convicción de que la actitud autocrítica es la única que permite ser crítico de verdad. González Ruiz se erige contra "esta especie de confabulación de los más diversos sectores católicos contra el único blanco común representado por el Opus Dei", y considera que ello "puede degenerar en un gran gesto hipócrita, que pretenda ocultar

las propias manchas llamando excesivamente la atención sobre una única víctima expiatoria". Para añadir algo más adelante: "el Opus Dei ha nacido dentro de la iglesia católica, en el marco del catolicismo español de una época determinada (...). Desgraciadamente, los fallos que con tanta insistencia se achacan al Opus Dei constituyen un viejo patrimonio colectivo de una gran mayoría de instituciones de la Iglesia católica en general y del catolicismo español en particular" (González Ruiz, 1964).
Cinco años más tarde, Josep Dalmau, en un libro citado con frecuencia, pero con un prólogo sistemáticamente ignorado, hace una afirmación similar: "Estoy convencido de que el fenómeno del Opus Dei se debe menos a sus fundadores o a sus dirigentes responsables que a las condiciones objetivas o a los esquemas mentales vigentes en el país. Unos esquemas mentales ciertamente favorecidos por el resultado victorioso de un bando de los beligerantes de nuestra guerra civil, pero nunca creados por esa misma victoria" (Josep Dalmau, 1969, 6).

4. Tres vías de aproximación

En cualquier caso, y pese a la gran abundancia de materiales publicados, desde el Opus Dei, sobre el Opus Dei, en torno al Opus Dei y contra el Opus Dei, éste es el tipo de historia del que hoy por hoy carecemos. Prescindiendo de posibles pronósticos sobre si llegará a hacerse algún día y sobre si, caso de hacerse, sería tan dolorosa como necesaria, "el estado actual de la cuestión" podría sintetizarse, a mi entender, con el recurso a una analogía, a una parábola y a una paradoja.

1) "La analogía del iceberg"

Aunque sea la más obvia, merece la pena detenerse unos instantes en ella. Cuanto hoy conocemos del Opus Dei sería tan sólo una ínfima parte de su historia, la única visible; todo el resto permanecería sumergido e invisible. Todas las indagaciones en "el mundo secreto del Opus Dei" (Walsh, 1989) y todas las descripciones desde el interior de quienes han pertenecido a él y lo han abandonado (Moreno, 1978; Steigleder, 1983; etc.), así como tantos reportajes periodísticos más o menos sensacionalistas (Hebblethwaite, 1983; Magister, 1986; Shaw, 1982; etc.), serían intentos de hacer aflorar a la superficie la parte escondida, la cara oculta, del Opus Dei.
Implícitamente se aproximarían asimismo a este modelo interpretativo aquellos estudios que perciben en el Opus Dei una sociedad secreta o una "santa mafia", aquellos que primordialmente se ocupan de las supuestas conexiones políticas del Opus Dei, o de su "imperio financiero", inicialmente en España y posteriormente en América Latina, en la Europa Central, las Filipinas, etc. (véase, por ejemplo, la bibliografía de Walsh, 1989, la parte final de la obra de Hertel, 1990, o bien el libro de Roth y Ender, 1984, que por cierto les costó un juicio).
La lectura de los numerosos textos de autores que explícita o implícitamente recurren a la analogía del "iceberg", en su diversidad, induce a tres tipos de observaciones:
a) Ante todo es de destacar el patetismo, angustiado y angustioso, de los testimonios personales de quienes relatan su experiencia dentro del

Opus, y el trauma que para ellos representó. Existen muchos ejemplos de testimonios, siempre respetables y con frecuencia respetuosos (Moreno, 1976; Tapia, 1983; Felzmann, 1983; así como aquellos que proporcioan el material de la "historia oral" de Moncada, 1987), ante los cuales el Opus Dei ha sido acusado de silencio en el mejor de los casos, cuando no directamente de menosprecio, de difamación o de persecución. (En las entrevistas realizadas en el transcurso de la investigación he podido corroborar algunos de estos elementos: personas que abandonaron la Obra hace ya muchos años y todavía traumatizadas e incapaces de hablar de ella con una mínima serenidad; médicos y sacerdotes que confirmaban las prolongadas secuelas patológicas provocadas por la experiencia.)

b) En el otro extremo, y sin hacer caso de los textos más estrictamente "sensacionalistas" para fijarnos sólo en los más "serios", prevalece una cierta sensación de hipocresía, aun involuntaria, en la mayor parte de los casos. En efecto, al mismo tiempo que de entrada rechazan el estereotipo según el cual el Opus Dei sería una institución "de carácter puramente religioso", lo cierto es que tienden a juzgarlo "como" si estuviera obligado a serlo. Pese a las múltiples y repetidas protestas de los portavoces de la Obra, en el sentido de que cada miembro posee plena libertad de actuación en el campo económico, político, profesional, etc., esta clase de textos parece querer empeñarse en juzgar todos los comportamientos de los miembros del Opus como presididos por la obediencia a unas "consignas" y sujetos a una "disciplina de partido".

Es probable que la libertad "real" de un miembro del Opus Dei sea menor de lo que sus portavoces pretenden, pero seguramente es igual o mayor que la de un soldado en el ejército, un ciclista en una carrera de profesionales o un diputado en el parlamento. Todo miembro de una sociedad cualquiera, por el solo hecho de serlo, ve recortada y condicionada su libertad (Berger, 1963). Y a mayores dosis de racionalidad instrumental, más amenazas para la libertad del individuo (Mills, 1959). Al fin y al cabo, la denuncia del libro "1984" de Orwell no es una llamada de alerta contra las consecuencias del Opus Dei, sino contra las consecuencias de las múltiples "opera" que hemos fabricado y que pueden aniquilarnos.

También existe una cierta hipocresía en la denuncia de los "tinglados" económicos del Opus Dei: y no porque no existan, sino porque existen igualmente -aun sin salir del ámbito religioso- en la Iglesia ortodoxa griega, entre los Testigos de Jehová, en la Iglesia evangélica alemana o en la Compañía de Jesús. Como sentenciaba con benedictina sabiduría un monje de Montserrat, en el seno del catolicismo "el Opus Dei ha heredado el lugar que en la sociedad de antes ocupaban los jesuitas. Y eso de tener los resortes del poder conlleva siempre enemistades" (Bernabé Dalmau, 1975, 12).

c) Con todo, estas consideraciones, además de fragmentarias e incompletas, serían injustas si no se les añadiera una última observación. A saber, que los dirigentes del Opus Dei han tenido y tienen buena parte de responsabilidad en la aparición de tales estereotipos y en la persistencia de tales acusaciones. Voluntaria o

involuntariamente, muy a menudo los han fomentado, con una estrategia que parece obedecer a una interpretación "literal" del consejo de Escrivá: "Calla siempre cuando sientas dentro de ti el bullir de la indignación. Y esto aunque estés justísimamente airado. Porque, a pesar de tu discreción, en esos instantes siempre dices más de lo que quisieras" (Camino, n°. 656).
Por más que esta "discreción", que llega hasta el extremo de renunciar a la pretensión de "hacerse comprender" (Camino, n0. 647 y 650), sea presentada como sencilla "naturalidad" (ibíd., n0. 641), no es de extrañar que dé lugar a suspicacias cuando se traduce por ejemplo en la obligación "de ocultar a los extraños el número de los socios", "de observar siempre un silencio prudente sobre los nombres de los demás miembros, y de no revelar a nadie la pertenencia al Opus Dei" (Constituciones, 1950, n0. 190 y 191; este capítulo de las Constituciones estuvo en vigor hasta 1963, según Fuenmayor y otros autores, 1989, 349). Precisamente diríamos que uno de los "enigmas" no resueltos de la historia del Opus Dei es el de saber hasta qué punto tamaña insistencia en la necesidad de la "discreción" constituye un rasgo original del Opus, hasta qué punto es consecuencia de la "persecución" a la que inicialmente se vieron sometidos sus primeros miembros, o bien hasta qué punto forma parte de una tradición de numerosos movimientos y organizaciones del catolicismo de aquella época.
Mas esta cuestión de los "enigmas históricos" nos obliga a ir más allá del nivel de la analogía del iceberg, y automáticamente nos conduce a nuestra parábola.

2) "La parábola del puzzle"

Ante la abundancia de materiales históricos existentes, ante su heterogeneidad, y ante la ausencia de toda clase de ordenación sistemática, efectivamente cabría sintetizar el estado actual de la cuestión recurriendo a lo que aquí vamos a llamar "la parábola del "rompecabezas"".
Imaginemos por un momento la situación en la que se encuentra un individuo que se dispone a construir uno de aquellos inmensos puzzles de dos mil quinientas o tres mil piezas. Al lado de unas cuantas piezas de contornos muy definidos, o que ofrecen alguna característica inequívoca que permite su colocación casi automática, hay muchas otras piezas que sólo merced a un paciente trabajo de reconstrucción pueden ir colocándose lentamente.
Así, nuestro hipotético historiador del Opus Dei sería como este individuo que emprende la resolución del rompecabezas. En su caso, sin embargo, se dan tres particularidades suplementarias que constituyen otras tantas dificultades añadidas.
a) En primer lugar, se encuentra con que el rompecabezas está ya comenzado. No es él el primero en emprender la tarea, sino que otros le han precedido, dejando ya construidas, o a medio construir, determinadas zonas del conjunto. En principio, ello le facilita el trabajo y le permite ganar mucho tiempo. Pero a partir del momento en que se da cuenta de que existen otras zonas en las cuales se ve incapaz de

avanzar, ya que las piezas que tiene en las manos no encajan en ninguna parte; cuando se cansa, cuando los ojos ya no le permiten distinguir los matices de los colores, queda como paralizado y empieza a desesperarse y a dudar, no sólo de su capacidad de resolver el rompecabezas, sino incluso del acierto de quienes le han precedido. Súbitamente recuerda entonces el capítulo sobre la "alternación" del libro de Berger, y comienza a pensar que la culpa de que las piezas no encajen se debe tal vez a un error ajeno. Acaso en las partes previamente construidas existen piezas separadas que debieran ir juntas, y viceversa, o incluso ciertos conjuntos de piezas mal colocadas. Con ello, aquel tiempo que inicialmente había ganado, lo pierde ahora y por partida doble: porque ha de empezar a des-construir lo que ya había sido construido, y sobre todo porque aun así el esquema previamente trazado -erróneo o no, pero en cualquier caso coherente y plausible- le condiciona y le obliga a progresar con mayor lentitud todavía.
Aquel que trabaja sobre las biografías de monseñor Escrivá, y en general sobre la literatura "oficial" del Opus Dei, tarde o temprano ha de enfrentarse con la tentación de empezar a deshacer pedazos del rompecabezas, sin tener siquiera la certeza de estar haciendo algo más que de involuntaria Penélope.
b) Por otro lado, la situación se agrava a partir del momento en que nuestro historiador se percata de que a su rompecabezas le faltan piezas. Y esta vez no se trata de una mera duda o sospecha, sino de una certeza indiscutible. Lo único que ignora es si las piezas que faltan han desaparecido definitivamente o bien si están escondidas en algún rincón, y si alguien conoce el escondrijo (mejor sería hablar de escondrijos en plural, en forma de archivos diversos: los del Opus Dei en primer lugar, claro está, pero no de modo exclusivo). En cualquier caso, sabe perfectamente que el acceso le está vedado: es prácticamente seguro que, en "el estado actual de la cuestión", nadie tiene acceso a todo a la vez. Automáticamente se desvanece, por lo tanto, aquel sueño positivista de Moncada, relativo a la posibilidad de llegar a explicar "la verdadera historia del Opus" (Moncada, 1982, 150). Un sueño que parecían compartir todos los partidarios de la analogía del iceberg, y que ahora resulta inalcanzable.
De hecho, en algunos casos la literatura "oficial" del Opus Dei nos había advertido ya de la ausencia de algunas de las piezas. "Permítame que no descienda a más detalles sobre el comienzo de la Obra, porque están íntimamente unidos con la historia de mi alma, y pertenecen a mi vida interior" (Escrivá, Conversaciones, n0. 17). Durante muchos años hubo "una poderosa organización, de la que prefiero no hablar" (ibíd., no. 30), que organizó una campaña de calumnias, "aunque no me gusta hablar de estas cosas" (ibíd., n0. 64). En efecto, las piezas del rompecabezas que hacen referencia al conflicto con los jesuitas de las Congregaciones Marianas de los años cuarenta, no están; del mismo modo que tampoco están las correspondientes a la "crisis" de los años 1951 y 1952 (véase la alusión a ella en Sastre, 416). Y no son éstas las únicas, como podremos comprobar.

c) Por si esto fuera poco, en algunas otras ocasiones nuestro ya mareado constructor del rompecabezas acaba teniendo la clarísima sensación -que no llega tal vez a certidumbre, pero que es más que una pura sospecha- de que quienes le han precedido se han dedicado a colocar en algunas zonas más piezas de la cuenta. Algunos pedazos del puzzle aparecen superpoblados y se presentan como excesivamente completos. Al observarlo con mayor detalle, le parece comprobar que algunas piezas a primera vista están efectivamente bien encajadas, pero en realidad encajan de modo forzado. En otras palabras, y al revés de lo que le sucedía hace un instante, al rompecabezas ahora le sobran piezas. Unas piezas que, aunque bastante parecidas a las originales, probablemente no forman parte de él. Y de nuevo nuestro personaje tiene que recordar algo que leyó sobre el fenómeno de la alternación, y que esta vez encuentra en el tratado de sociología del conocimiento de Berger y Luckmann, cuando éstos hablan de las "reinterpretaciones específicas de ciertos acontecimientos del pasado" que el individuo quisiera poder olvidar por completo; "pero como olvidar algo por completo resulta francamente difícil, (...) dado que resulta algo más fácil inventar cosas que no han sucedido, que olvidar las que han tenido lugar, el individuo puede fabricar acontecimientos y colocarlos donde sea preciso con el fin de armonizar el pasado que recuerda con lo que reinterpreta. Y puesto que la realidad que ahora le resulta plausible es la nueva y no la vieja, el individuo puede hacerlo con toda "sinceridad": no es que mienta sobre el pasado, sino que lo ajusta a "la verdad", la cual necesariamente ha de comprender tanto el presente como el mismo pasado" (Berger y Luckmann, 1966, 221s).

Bastará que siga leyendo lo que viene a continuación, donde ambos autores añaden, entre paréntesis y "de paso, que éste es un punto fundamental si quiere llegar a entenderse el porqué de tantísimas falsificaciones de documentos religiosos a lo largo de la historia" (ibíd., 222), para considerar que ahí ha dado tal vez con la clave de interpretación de este rompecabezas imposible. Mas para ello debe abandonar la parábola y pasar a la paradoja.

3) "La paradoja epistemológica: Sherlock Holmes, el Padre Brown y el Opus Dei"

La argumentación de este apartado va a ser en buena parte paralela a la de la parábola anterior. No es, sin embargo, su mera reproducción. Incorpora algunos elementos nuevos, y significativos desde el punto de vista de la explicitación del estado actual de la cuestión por lo que a la historia del Opus Dei se refiere. Utiliza, además, un lenguaje distinto; confiamos así, de paso, que el lector a quien jamás se le ha ocurrido la idea de construir un rompecabezas de tres mil piezas se halle ahora con una atmósfera más familiar si resulta que es en cambio aficionado a las novelas de detectives.

En un célebre artículo, "Spie. Radici di un paradigma indiziario", el historiador italiano Carlo Ginzburg presenta un modelo epistemológico para las ciencias sociales basado en el denominado "paradigma de los indicios" (Ginzburg, 1979; véase igualmente Ginzburg, 1981). Con frecuencia el científico social, y en particular el historiador; no posee

sobre aquellos hechos del pasado que quiere estudiar más que unos cuantos indicios. De ahí que se vea obligado a tomarlos como punto de partida, a utilizarlos como pistas y a buscar un hilo conductor que desde estos indicios le lleve hasta la reconstrucción de los hechos.
Para la exposición de su modelo epistemológico Ginzburg se basa en la obra de tres autores, médicos los tres -y no es ninguna casualidad- pero que se dedican a actividades distintas de la medicina. El primero de ellos es Giovanni Morelli, un italiano que elabora un método indiciario de análisis de la técnica pictórica que le permite hacer hallazgos sorprendentes en el mundo de las falsificaciones de obras de arte. El segundo es Sigmund Freud -quien por cierto cita a Morelli en sus escritos sobre el arte- cuyo método psicoanalítico consiste asimismo en detectar unos fenómenos ocultos tras determinados indicios o síntomas. Y el tercero es Arthur Conan Doyle, el creador de la figura del detective Sherlock Holmes. Aquí nos interesara centrarnos sobre todo en este último (basándonos especialmente en Terricabras, 1986, 32-37, y Estradé, 1986, 50-54).
Para Holmes, la realidad a investigar es opaca, no transparente. Los datos de que se dispone son escasos. Y en esta escasez hay a menudo premeditación por parte de la realidad ocultada, por parte del individuo perseguido que procura no dejar pistas o incluso borrarlas. El problema del investigador es el de su excesiva lejanía con respecto al objeto.
Podría afirmarse que todos los autores que han querido estudiar el Opus Dei "desde fuera" lo han hecho, sin excepción, a partir del paradigma indiciario. lodo el mundo ha estado haciendo de Sherlock Holmes. Es posible que durante los primeros años fuera éste el único método concebible; en cualquier caso está claro que la propia escasez de literatura "oficial", el género literario de libros como Camino, el carácter secreto de las Constituciones, etc., invitaba a ello.
Pero a partir de un cierto momento, tal vez ya a partir de la publicación de los primeros estudios "anti-Opus Dei", y sin lugar a dudas a partir de la muerte de monseñor Escrivá y de la definitiva configuración jurídica de la prelatura del Opus Dei, la situación se modifica substancialmente. La literatura "oficial" empieza a abundar. A menudo los datos ya no escasean. El investigador se encuentra, a veces, no ya con unas pocas pistas medio borradas, sino ante una sobreabundancia de pistas.
En semejantes condiciones, querer leer las obras más recientes, como por ejemplo las diversas biografías de monseñor Escrivá, o bien el estudio "El itinerario jurídico del Opus Dei", de Fuenmayor y otros autores, teniendo presente el modelo epistemológico de Holmes, equivale a condenarse al fracaso. Se desemboca en la confusión, en la anomia durkheimiana, en el puro desconcierto: se había partido del presupuesto de la ausencia de pistas y de la necesidad de hallar indicios, y se termina "despistado" por culpa, justamente, del exceso de pistas.
Curiosamente habíamos hablado de ello hace años, sin haber soñado siquiera en el fenómeno del Opus Dei como objeto de estudio (Cardús y Estruch, 1986). Decíamos en aquella ocasión que, a diferencia del historiador, el sociólogo ha de renunciar a menudo al "paradigma

indiciario", ya que se encuentra más bien con "una Babel de indicios, y todos ellos, además, con la voluntad de convertirse en los indicios por excelencia, de terminar siendo evidencias colectivas, de ser "la realidad misma" directa": se trata de una situación en la que el indicio deja de ser una "pista única y preciosa" para convertirse en un "artefacto ideológico camuflador" (Cardús y Estruch, 1986, 94).
Lo que ha cambiado es menos el objeto que se resiste a ser descubierto que la situación del investigador: un investigador que tiene que substituir la epistemología de los indicios de Holmes por "la epistemología de las paradojas del padre Brown".
En último término, no hay de qué sorprenderse: no es extraño que para entender al "pillo" monseñor Escrivá de Balaguer resulte mucho más adecuada la "pillería" católica y sacerdotal del padre Brown que el frío -y protestante- racionalismo analítico de Sherlock Holmes. Y es Chesterton, en efecto, el maestro de la paradoja y el gran observador de las consecuencias no intencionadas de la acción social (Estradé, 1986, 55ss), quien nos proporciona quizás la clave para una correcta aproximación sociológica al fenómeno del Opus Dei.
Frente a la epistemología indiciaria de Holmes, la epistemología paradójica del padre Brown se caracterizaría por los siguientes rasgos (Cardús y Estruch, 1986, 96ss, basado en el último episodio de "La inocencia del padre Brown"):
a) La ironía y el recurso a las paradojas constituyen la herramienta básica para aproximarse a los acontecimientos, con el fin de permanecer receptivos a sus múltiples y a menudo enmascaradoras formas de expresión. Este reconocimiento explícito de la relatividad de los hechos no es sólo expresión de una determinada actitud "intelectual" del observador, antes bien el reconocimiento de que la propia "realidad" es irónica y paradójica.
Ya antes vimos cómo la literatura "oficial" del Opus Dei se resiste a admitir la relatividad de los acontecimientos que narra, y tiende más bien a reificarlos. Pero lo cierto es que todos los Sherlock Holmes que con racionalidad positivista pretenden "desenmascarar" al Opus Dei, penetrando sus "secretos" (analogía del iceberg), comparten de hecho con la literatura "oficial" esa misma concepción absoluta de la "realidad" y de la "verdad", negando precisamente su carácter irónico y paradójico.
b) El padre Brown interviene en situaciones que le resultan cercanas y se convierte en un actor más del acontecimiento. Al mismo tiempo, no obstante, lo observa minuciosamente, con una distancia y una frialdad calculadas, es decir construidas. "No hay acceso sin proximidad, pero no hay resolución posible sin distancia rigurosa" (Cardús y Estruch, 1986, 96).
Ni que decir tiene que en la literatura "oficial" del Opus Dei nunca hay distancia calculada, antes bien una implicación afectiva muy fuerte. Mientras que, por su parte, los Sherlock Holmes del Opus Dei llevan la frialdad y la distancia hasta tal extremo que ven impedido su acceso a la comprensión del fenómeno. Simpatía y crítica, dijimos más arriba, no son una mera yuxtaposición de dos nociones aparentemente contradictorias, sino la síntesis paradójica o dialéctica de dos

ingredientes complementarios, e igualmente indispensables, para lograr una comprensión de la realidad que se pretende estudiar.

c) Con su cúmulo de evidencias, el conocimiento inmediato configura con frecuencia una realidad confusa. La realidad aparece como sin sentido, como absurda. Lo que hace el padre Brown es ponerse a dudar de las evidencias, hasta que aquello que era absurdo acaba convirtiéndose en comprensible: hasta que se produce "una extraña claridad de sorpresa, la claridad con la que vemos por primera vez cosas que desde siempre hemos conocido" (Chesterton, 1911, 181).

Mientras la literatura "oficial" del Opus Dei se dedica a acumular evidencias jamás puestas en duda, los Sherlock Holmes siguen el hilo de otros indicios que les conducen a nuevas evidencias y al "descubrimiento de la verdad" oculta del iceberg, en lugar de buscar el "reconocimiento" de una realidad que acaso requiere tan sólo, para quedar "des-cubierta", la eliminación de un exceso de evidencias que la "en-cubren".

d) La pretensión de hacer casar las evidencias sin ponerlas en cuestión equivale a una percepción de la realidad como un rompecabezas en el que lo único que hace falta es encajar las piezas. El deseo de Holmes es siempre el de hallar la pieza que falta para poder completar el rompecabezas. En cambio, la duda del padre Brown surge más bien del exceso de piezas. Cuando le sobran piezas (o pistas), el padre Brown dice: "Eso no conduce a ninguna parte. (...) No encaja. No resulta económico" (Chesterton, 1911,1 88).

La historia del Opus Dei era, según nuestra parábola, un rompecabezas en el que "simultáneamente" faltan unas piezas y sobran otras. El método indiciario de Sherlock Holmes seguirá siendo, pues, útil en la medida en que existan indicios razonables de que las piezas que faltan no han desaparecido definitivamente. Pero en cualquier caso habrá que introducir en la investigación -y creemos que ésta es la primera ocasión en que se propone- el método paradójico del padre Brown.

Las cuatro características a partir de las cuales hemos tratado de sintetizar el modo de proceder del padre Brown habrían de servir, en todo caso, como pauta para la elaboración de una verdadera historia del Opus Dei: una historia que sería "verdadera", no tanto por el hecho de ser "la verdadera historia" que pedía Moncada y a la que todo Sherlock Holmes aspiraría, sino más bien por presentarse con su "verdadero" carácter irónico y paradójico.

Lo que se hallará a continuación no es, de todas formas, esta historia en su "totalidad": se tratará más bien de un rápido recorrido por algunos de los principales hitos que jalonan la trayectoria histórica del Opus Dei, a partir de su "fundación" en 1928. El procedimiento concreto que adoptaremos va a ser el siguiente: para cada uno de los períodos históricos en los que nos detendremos -sin pretensión de exhaustividad- proporcionaremos ante todo una síntesis (esperemos que suficientemente fiel) de la "versión oficial" de los hechos, añadiéndole eventualmente algún elemento significativo tomado de la literatura "no oficial". En segundo lugar expondremos las razones por las que concluimos que se trata de una parte del puzzle en la cual faltan, o bien sobran, piezas. Y a partir de ahí sugeriremos, en tercer

lugar, algunas hipótesis derivadas de la aplicación del "paradigma indiciario" o del "modelo paradójico". Tan sólo en unas pocas ocasiones profundizaremos algo más en el tema, ilustrando en algún caso concreto la aplicación del método propuesto y yendo más allá de la simple formulación de hipótesis.

CAPÍTULO II. JOSÉ MARÍA ESCRIVÁ

Pero si me preguntan cuál es su nombre, ¿qué les responderé? (Exodo 3,13)

1. El Padre: ¿una identidad personal frágil?

Quien quisiera atenerse a la conclusión de Umberto Eco, que termina "El nombre de la rosa" afirmando que "nomina nuda tenemus", quedaría más que desconcertado al enfrentarse con la figura de monseñor Escrivá. En este personaje, extraordinario según sus seguidores, carismático para muchos observadores, complejo como todo el mundo, enigmático a pesar de los millares de páginas que se han escrito sobre su vida y obra, y rodeado de una cierta aureola de misterio seguramente como consecuencia deliberada de este alud de textos, una de las primeras cosas que llaman la atención es precisamente la variabilidad de su mismo nombre.
Si los "nomina" de Umberto Eco fueran un reflejo, una manifestación o una expresión de la realidad que designan, habríamos de concluir que la personalidad de monseñor Escrivá se caracteriza básicamente por la inconstancia y la versatilidad. Si tuviésemos que juzgar el talante de la persona por sus frecuentes cambios de nombre, nos hallaríamos ciertamente ante un caso digno de análisis psicológico, con una serie de síntomas que habría que interpretar como indicio de inestabilidad, o de no aceptación de los propios orígenes, o de fragilidad en la construcción de la identidad personal y de precariedad en el mantenimiento de dicha identidad.
Sin embargo, nada de esto concuerda en absoluto con los datos aportados por los biógrafos "oficiales" de monseñor Escrivá (básicamente, Berglar, Bernal, Gondrand, Helming, Sastre, y Vázquez de Prada), quienes tienden a subrayar más bien tanto la coherencia como la fortaleza interior del personaje, otorgando escasa importancia a la cuestión de la pluralidad de los nombres que emplea, sin mencionarla siquiera en algunos casos, y dando de ella otras veces una interpretación que cabría considerar como sumamente discutible. No será inútil, por consiguiente, que nos detengamos en el tema; procurando evitar las conclusiones precipitadas o abusivas, pero considerando que se trata al fin y al cabo de una de las vías posibles de aproximación a la compleja y enigmática figura del fundador del Opus Dei.

1) Los nombres de Escrivá

José María Escrivá Albás

Estos son, según todas las apariencias, el nombre y los apellidos originales. Para lectores poco familiarizados con las costumbres españolas al respecto, Berglar explica que se acostumbra a "añadir el apellido de la madre detrás del apellido del padre" (Berglar, 26). No habría más que decir, de no ser porque en un volumen que según cómo puede considerarse asimismo como una biografía, aunque desde luego no "oficial", antes bien una biografía que a los miembros del Opus Dei ha de resultarles irritante por su tono irónico y casi sardónico Lluís Carandell asegura que en el libro de registro de la catedral de

Barbastro, junto a la partida de bautismo del pequeño José María, una anotación fechada el 20 de junio de 1943 indica que se cambia el apellido Escriba por Escrivá de Balaguer (Carandell, 80).

De todos modos, en ninguna de las biografías "oficiales" se hace referencia a este primer posible cambio de apellido, modificando su ortografía. Nos consta, por otra parte, que él utilizó la grafía Escrivá desde mucho antes de 1943: en el recordatorio de su primera misa, que celebró en 1925, tanto su apellido como el de su padre aparecen escritos con la v, y no con una b.

De ahí que resulte tanto más sorprendente que el obispo de Madrid, Leopoldo Eijo Garay, en una carta dirigida el día 24 de mayo de 1941 al abad (coadjutor) de Montserrat, Aureli Escarré, carta sistemáticamente citada en la literatura del Opus por cuanto constituye, como más adelante veremos, el primer documento de un miembro de la jerarquía en defensa del Opus Dei y de su fundador, a quien monseñor Eijo Garay dice conocer muy bien, tres veces mencione su nombre, y en las tres ocasiones le llame "Dr. Escribá".

Por supuesto que tanto en el caso del obispo de Madrid como en el de la partida de bautismo puede tratarse de un error. Mas también podría ser la primera de toda una serie de manifestaciones de la afición del "Padre" por ir modificando su nombre.

José María Escrivá de Balaguer

En el recordatorio de la primera misa al que acabamos de aludir, celebrada "en sufragio del alma de su padre D. José Escrivá Corzán", el recién ordenado sacerdote aparece como José María Escrivá y Albás. Hay entre padre e hijo una diferencia en la conjunción (y) que une ambos apellidos, cuya presencia en el castellano suele ir vinculada a familias de la aristocracia. Ya antes de la guerra española, monseñor Escrivá utilizó sistemáticamente esta conjunción.

En la inmediata postguerra solicitó de forma oficial, conjuntamente con sus dos hermanos, una modificación. De nuevo es Carandell, que en este ámbito concreto se documentó seriamente, el único que aporta pruebas, al reproducir el texto publicado en el "Boletín Oficial del Estado" del día 16 de junio de 1940. Los hermanos solicitan que "se les autorice para modificar su primer apellido en el sentido de apellidarse Escrivá de Balaguer", y justifican la petición "por ser corriente en Levante y Cataluña el apellido Escrivá, dando lugar a confusiones molestas y perjudiciales" (Carandell, 78).

Hay que hacer un cierto esfuerzo para evitar la tentación de ironizar al respecto. El fundador de una asociación que incansablemente ha ido proclamando a los cuatro vientos que estaba integrada por "cristianos corrientes", aduciendo aquí el argumento de la molestia de las confusiones provocadas por un "apellido corriente"...

En esta oportunidad, y a diferencia de lo que sucedía con el hipotético Escribá original, algunas de las biografías "oficiales" se detienen a comentar esta modificación. Curiosamente, no obstante, ninguna de ellas remite a la solicitud oficial cursada en 1940 ni a las motivaciones que la justifican. El único que cuenta algo por el estilo es el francés Gondrand: "Adoptó este apellido para distinguir su familia de los Escrivá de Romaní, originarios de la región valenciana y muy conocidos

en España, cosa que podía generar confusiones" (Gondrand, 167). No parece que un Escrivá, sin más, sea fácil de confundir con un Escrivá de Romaní, ni es precisamente el apellido Escrivá de Romaní el "corriente en Levante y Cataluña"; por otra parte, Gondrand sitúa el cambio en torno a 1945 y no en 1940. El apéndice documental del volumen de Fuenmayor, Gómez-Iglesias e Illanes, al que habremos de recurrir con frecuencia por su riqueza, además de su carácter de literatura "oficial" del Opus Dei, confirma indirectamente la fecha de 1940. En efecto, los documentos correspondientes a los años previos a la guerra son de José María Escrivá y Albás, mientras que todos los reproducidos a partir de comienzos de 1941 son de José María Escrivá de Balaguer y Albás (Fuenmayor y otros autores, 509ss).

Gondrand prosigue diciendo que en un viaje de Escrivá a Barcelona, en 1941, ya "había empleado este nombre, que recuerda la ciudad de la cual procedía su familia paterna" (Gondrand, 167). La anécdota del viaje de 1941 es asimismo citada por los demás biógrafos.

"Cuando don Josemaría pensó en visitar a los del "Palau" (nombre que habían dado al piso de los primeros miembros del Opus en Barcelona, en la calle de Balmes), monseñor Cicognani, nuncio en Madrid, le aconsejó que sacase el billete de avión a nombre de Josemaría E. de Balaguer. Medida de cautela, pues se le conocía entonces popularmente por Escrivá. Tendría, además, que alojarse en casa de un sacerdote amigo suyo, porque para dormir en un hotel se exigía presentar la documentación" (Vázquez, 227).

El contexto en el que se produce esta situación es el del conflicto abierto de Escrivá con el padre Vergés, jesuita, de las Congregaciones Marianas de Barcelona, tema sobre el que volveremos en su momento.

"Los hechos llegan a extremos de tal gravedad que comprometen la seguridad del Fundador en sus viajes a Barcelona. Corre el peligro de ser detenido por falsas acusaciones de tipo político-religioso. Tiene que limitarse a ir y volver en el día para no alojarse en ningún hotel. El nuncio de Su Santidad, monseñor Gaetano Cicognani, le aconseja reservar los billetes con otro nombre para no poner en movimiento a la policía, pues se le conoce más en esta época como padre Escrivá" (Sastre, 263s).

Tan interesantes son las coincidencias como las divergencias. Todos los biógrafos "oficiales" se recrean poniendo en boca del gobernador civil de Barcelona, Correa Veglison, el comentario según el cual si él hubiese sabido que Escrivá iba a ir a Barcelona, habría mandado policía al aeropuerto para detenerle. A la vez que coinciden asimismo todos en subrayar su extrema pobreza, que le obligaba a viajar en un coche destartalado, cuando no en tren sin tener apenas dinero para pagar el billete, a todos se les escapa reconocer aquí que en 1941 Escrivá efectúa el viaje en avión. También afirman que no dormía en el hotel, aunque discrepan sobre el hecho de si pernoctaba o no en Barcelona.

Todos ellos, por último, coinciden en atribuir al nuncio Cicognani la iniciativa del cambio de nombre a fin de protegerse, y no a la iniciativa de los propios hermanos Escrivá, publicada en el "Boletín Oficial del Estado" en 1940. Por lo demás, el interés del cardenal Cicognani al dar

estos paternales consejos al padre Escrivá resulta tanto más conmovedor, cuanto que Cicognani mismo, el día 3 de julio de 1941, se dirige en estos términos al cardenal Segura, arzobispo de Sevilla: "No desconoce, sin duda, Vuestra Eminencia, la existencia y funcionamiento de la institución denominada Opus Dei. Habiendo surgido acerca de ella diversas apreciaciones y encontrados criterios, yo agradecería sinceramente a Vuestra Eminencia tuviera la bondad de manifestarme el juicio que le merece dicha obra y de proporcionarme al mismo tiempo cuantos informes y datos crea convenientes y necesarios al objeto de que yo pueda informar cumplidamente a la Santa Sede en el momento oportuno" (Rocca, 1985, 134). A esta carta el cardenal Segura responde el día 29 de julio de 1941., diciendo que apenas tiene información alguna, que esa misma falta de información "indica el carácter secreto, rigurosamente secreto con que funciona", que aun así le consta que el "Sr. Escrivá" tiene tratos con dos obispos españoles y que ignora "si es una obra política, o social, o de apostolado". Para concluir que "confío muy poco para la buena causa de estos modos de proceder tan ajenos a la tradición de apostolado de la Iglesia" (Rocca, 1985, 134s).

Josemaría Escrivá de Balaguer

Pero no es sólo el apellido de monseñor Escrivá el que sufre modificaciones. También el nombre evoluciona con el tiempo: y así, del "corriente" José María se pasará a un originalísimo Josemaría.

"Años más tarde -hacia 1935- unirá sus dos primeros nombres -Josemaría- porque será igualmente inseparable su único amor a la virgen María y a san José" (Sastre, 22; idéntica explicación en Vázquez de Prada, 34). Gondrand es algo más preciso, y hace constar que en esta época junta los dos nombres "sólo en la firma" (Gondrand, 106). Al cabo de veinte años, efectivamente, en los documentos oficiales ambos nombres continúan apareciendo separados, y tan sólo en la década de los sesenta el uso del "Josemaría" será sistemático.

El cambio de nombre ha quedado incorporado a las modernas ediciones de Camino, tanto en castellano como en otros idiomas, y es utilizado en la literatura "oficial" para hacer referencia a "cualquier" período de la vida de monseñor Escrivá; hasta el punto que el empleo de una u otra grafía constituye, en la actualidad, un buen indicio para detectar la posición que un determinado autor adopta ante el Opus Dei.

Mariano

Durante los años de la guerra española, Escrivá firma algunos documentos y cartas con el nombre de Mariano, "por devoción a la Virgen y para no llamar la atención" (Helming, 47). Helming reproduce un documento que lleva esta firma, fechado en Daimiel el 20 de abril de 1939, "Año de la Victoria", y dirigido a Dolores Fisac, una de las primeras socias de la rama femenina de la Obra y hermana del arquitecto Miguel Fisac, miembro también del Opus durante los años cuarenta.

Pero el empleo de ese nuevo nombre no es exclusivo del período de la guerra. En 1949 envía desde Milán una carta "a sus hijos de Portugal", que termina con un: "Un fuerte abrazo a todos. La bendición de vuestro Padre. Mariano" (Berglar, 284). La costumbre perdura aún en 1960 y

en 1969, a juzgar por las cartas que se reproducen en otras biografías (por ejemplo, Vázquez, 322s y 349). Al parecer, pues, éste era el nombre usado para la firma en sus relaciones epistolares con miembros del Opus.
Prescindiendo ya de otras modificaciones ocasionales: nombre en latín en muchos documentos oficiales del Vaticano, alternando con el Giuseppe italiano; Josep Maria en la primera edición catalana de Camino (1955); o un divertido Joe Mary en una postal redactada en inglés y mandada desde Pamplona (franquista) a Madrid (republicano), pasando por Francia, el día 29 de diciembre de 1937, tenemos pues un inicial José María Escrivá (o Escribá) convertido en Josemaría Escrivá de Balaguer.
Posiblemente sea exagerado basarse en estos datos para sostener, como hace Carandell a lo largo de todo su libro, la tesis según la cual cuanto se refiere al Opus Dei es un puro reflejo de la personalidad del "Padre". No obstante, lo cierto es que también el Opus Dei ha cambiado a menudo de nombre -de "ropaje", en la terminología oficial- en el transcurso de su historia. Y tampoco es absurda la suposición de Carandell, en el sentido de que detrás de todo ello pudiera haber una cierta voluntad de Escrivá por borrar sus orígenes. Así, mientras por un lado se nos explica que se quiso conservar la habitación del "Padre", en la casa madrileña de la calle Diego de León, exactamente igual que cuando residía en ella en los años cuarenta, por otro lado resulta que la casa natalicia de Barbastro ha desaparecido. Fue derribada en los años setenta "y se sustituyó por un edificio nuevo que actualmente alberga un centro del Opus Dei" (Berglar, 25): es decir que el derribo fue deliberado, y vendría a corroborar esta hipótesis de la voluntad de negar los orígenes.
En cualquier caso, sin duda no es menos exagerado afirmar que en la vida de Escrivá hay "una coherencia interior y una continuidad inalterables" y que "no hubo rupturas, cambios repentinos, ni transformaciones inesperadas " (Berglar, 327). No hace falta ser psicólogo, ni detective privado, ni novelista, como prosigue diciendo Berglar, para hallar en la vida de monseñor Escrivá sorpresas notables. Empezando por las sorpresas de su nombre. Y continuando por las de los atributos y títulos que lo acompañan, como veremos seguidamente.

2) Los títulos de Escrivá

Doctor Escrivá

Puestos a encontrar "suspense" en la vida del padre Escrivá (Berglar, 25), incluso su título de doctor universitario aparece envuelto de cierto misterio.
Según el perfil biográfico que actualmente publican las ediciones más recientes de todas sus obras, monseñor Escrivá de Balaguer era doctor en derecho por la Universidad de Madrid y doctor en teología por la Universidad Lateranense de Roma, además dc doctor "honoris causa" de la Universidad de Zaragoza, y Gran Canciller de las Universidades de Navarra y Piura (Perú), ambas del Opus Dei.
Del doctorado romano en teología, obtenido a los cincuenta y tres años, nada se sabe; ni siquiera el tema de la tesis, que jamás se ha publicado.

En su estudio bibliográfico de las obras de monseñor Escrivá, Lucas E. Mateo Seco (en Rodríguez y otros autores, 469-572) no la menciona. Bien es cierto que aunque dedica cuatro páginas (495-498) a la investigación de Escrivá sobre "La Abadesa de Las Huelgas", omite precisar que éste es el tema de su tesis de doctorado en derecho. Pero el dato nos consta por muchas otras fuentes.

Resumiendo, la versión que se desprende de las biografías "oficiales" es la siguiente: licenciado en derecho por la Universidad de Zaragoza, en 1927 obtiene del obispo de la diócesis un permiso de dos años para trasladarse a Madrid y hacer el doctorado. El tema de su proyecto de tesis es "La ordenación sacerdotal de mestizos y cuarterones en los siglos XVI y XVII" (Bernal, 118). Nueve años después, al estallar la guerra, Escrivá continúa en Madrid, pero no ha terminado la tesis. Y no sólo eso, sino que en 1938, instalado ya en Burgos, ciudad estratégica "en la que residía el gobierno de la zona nacional" (Vázquez, 188), ha de comenzar una nueva tesis, ya que "los apuntes y notas de la que estaba haciendo habían quedado abandonados en Madrid" (Helming, 43). En Burgos, efectivamente, el monasterio de Santa María de las Huelgas, en cuyo recinto había tenido lugar la ceremonia de "exaltación del Caudillo Franco a la jefatura del Estado", proporcionará a Escrivá "un nuevo tema de investigación, sobre los problemas canónico-teológicos que plantea la jurisdicción de las abadesas de dicho monasterio, durante la edad media" (Gondrand, 136).

Esta vez el proceso de elaboración de la tesis va a ser mucho más rápido, pese a tratarse de un trabajo dc notable erudición, dado que tiene en cuenta "todos los documentos y la literatura especializada" y "bastantes publicaciones en lengua alemana" (Berglar, 398). Algunos autores han mostrado su extrañeza, en vista de que el padre Escrivá desconocía e1 alemán, y han atribuido a algún discípulo -concretamente, a Amadeo de Fuenmayor- una participación decisiva en la redacción de la tesis. Comoquiera que sea, según la versión oficial, en Burgos el "Padre" pasa muchas horas en el archivo del monasterio (y no hay constancia escrita, por lo demás, de que Fuenmayor estuviese en Burgos, ni siquiera de que hubiese conocido a Escrivá antes del año 1939, en Valencia), y una vez concluida la guerra y de regreso a Madrid le comenta a su amigo agustino José López Ortiz, futuro obispo de Tuy-Vigo y futuro vicario general castrense, que sigue "trabajando en la tesis doctoral sobre la Abadesa de Las Huelgas" (Berglar, 59).

Antes de finalizar el año, el día 18 de diciembre, lee la tesis en la facultad de derecho de Madrid y obtiene la calificación de sobresaliente (Vázquez, 506). Sorprende, de todas formas, la escasa atención que los biógrafos prestan a este importante acto académico. Algunos de ellos ni siquiera aluden a él, y los que lo mencionan lo hacen muy velozmente y como de paso: en ningún caso, por ejemplo, tenemos constancia de los miembros que integraban el tribunal, ni de los amigos y discípulos que sin duda quisieron acompañar al "Padre" y asistir al acto. Causa extrañeza semejante ausencia de todo tipo de precisiones, en el contexto de unas obras tan documentadas y que en la inmensa mayoría de los casos, se caracterizan justamente por su forma de ocuparse de todos los detalles.

De ahí que resulte hasta cierto punto comprensible la reacción de Antonio Pérez, que había sido uno de los principales colaboradores de Escrivá, ordenado sacerdote en 1948, y antiguo administrador general del Opus Dei (Annuario Pontificio, 1956, 880), cuando afirma que "el padre Escrivá no era un gran jurista, como nos lo han querido presentar después. Yo incluso dudo mucho de que hubiera estudiado derecho. Nunca vi su título de licenciado y tal como eran las cosas en la Obra, de haberlo, se lo hubiera puesto en un marco dorado impresionante. Aunque pudo haberse perdido ese documento, como tantos otros, durante la guerra" (Moncada, 1987, 19). El título de licenciado, desde luego, pudo haberse perdido durante la guerra. Pero el de doctor no, porque es posterior.
Otro dato relativamente sorprendente es que, aun cuando Escrivá afirma en 1939 que está trabajando en la tesis, que presentará el mes de diciembre, un curriculum vitae de Escrivá enviado en 1943 a Roma por el obispo auxiliar de Madrid, Casimiro Morcillo, incluye entre sus publicaciones un "Estudio histórico-canónico de la jurisdicción eclesiástica nullius dioecesis de la Ilma. Sra. Abadesa del Monasterio de Santa María La Real de Las Huelgas", editado en Burgos en 1938 (Fuenmayor y otros autores, 523). Teniendo en cuenta que Escrivá no llega a Burgos hasta el mes de enero de 1938, resulta difícilmente imaginable que antes de terminar cl año tuviera ya el estudio listo. Un estudio, por lo demás, que con esta referencia de lugar y año no es jamás citado en ninguna otra publicación.
De hecho, según todas las fuentes, el estudio sobre "La Abadesa de Las Huelgas" se publica en 1944 (Editorial Luz, Madrid). El texto "constituye, ampliado y revisado, el tema de su tesis doctoral en derecho" (Sastre, 272). Hemos consultado esta primera edición, y una vez más llama la atención el hecho de que en ningún momento se mencione para nada que se trata de una tesis de doctorado. El prólogo, firmado por José María Escrivá y fechado precisamente en Burgos, el 31 de marzo de 1944, se limita a indicar que "aquí te presento, amable lector, a la famosa Abadesa de las Huelgas" (Escrivá, 1944, 5). Añade, eso sí, una frase enormemente significativa, pero que nada tiene que ver con la cuestión que ahora nos ocupa, cuando escribe: "Vas a verla gobernar, como lo hiciera una reina... Vas a verla regir como "Madre y Prelada"". Estos dos atributos, en boca del "Padre" y fundador de la que será a partir de los años ochenta la "prelatura" del Opus Dei, parecen una auténtica premonición... Pero de la tesis doctoral, ni palabra.
No es más explícita al respecto la recensión que, firmada por M. Giménez Fernández, publica en su número 6 (noviembre-diciembre 1944, 395s) la revista "Arbor", del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, fundada y dirigida por un equipo de personas entre las que abundan los socios del Opus Dei. El autor de la recensión comenta que "Don José María Escrivá ha confirmado el juicio ya merecido en otras actividades por su extraordinaria valía", y que "por doquier, a través de la exposición serenamente objetiva, se siente latir el fervor sobrenatural que en el alma verdaderamente sacerdotal del autor brota incontenible".

Independientemente de lo que pudiera haber sucedido en diciembre de 1939, pues, parece indiscutible que cinco años más tarde se opta por destacar el "fervor sobrenatural" del sacerdote, por encima de las "virtudes científicas" del trabajo del doctor universitario. Y en todo ello hay sin duda un poquitín más de" suspense" (Berglar, 25) de lo que algunos suponen.

Monseñor Escrivá de Balaguer

El 22 de abril de 1947 el "Padre" es nombrado "prelado domestico di Sua Santitá", título que le otorga el derecho a recibir el trato de monseñor. Gondrand asegura que antes de aceptar vacila, "pues no quiere nada para él. Si, por fin, acepta, es para no desairar a quienes le han propuesto" (Gondrand, 181). Gracias a Vázquez de Prada sabemos que quien le ha propuesto es Alvaro del Portillo, en nombre del Consejo del Opus, "sin que él se enterara" (Vázquez, 249). La nota de humildad viene a continuación, al precisar que "rara vez se ponía el vistoso ropaje prelaticio, ni calzaba el zapato de hebilla. Sentía el peso de la purpúrea vestimenta como un cilicio; pero, en ocasiones señaladas, sabiendo "cuánto divertía a sus hijos el colorido", les seguía la corriente del buen humor" (ibíd., 249; el entrecomillado es nuestro).

Es curioso comprobar hasta qué punto esas apreciaciones contrastan, por no decir directamente que se contradicen de modo radical, con los testimonios de quienes no son, o bien han dejado de ser, miembros del Opus Dei (Hertel, Moreno, Steigleder, Walsh, etc.) y con los testimonios de aquellas personas entrevistadas en el transcurso de la presente investigación que habían conocido personalmente a monseñor Escrivá. Todos ellos coinciden en afirmar su afición, no sólo al lujo, a los refinamientos y a cuanto se le antojara aristocrático, sino también, y ante todo, a los honores, los títulos y los símbolos de prestigio.

Si alguien quisiera llevar a cabo algún día una investigación centrada en este período concreto, podría trabajar sobre la hipótesis de que el nombramiento como "prelado doméstico" de 1947 fue recibido, en efecto, con escaso entusiasmo, pero porque llegaba de hecho como compensación por una meta más alta que no se había podido alcanzar. Lo que el procurador general del Opus Dei, Alvaro del Portillo, habría intentado conseguir no era el título de monseñor por la vía del nombramiento como prelado doméstico del Santo Padre, sino por la vía del "episcopado". El objetivo era que el padre Escrivá llegara a obispo (o arzobispo). Y la hipótesis dice que estuvieron a punto de lograrlo, pero que muy en última instancia el proyecto se vio frustrado (por intervención de miembros de la Compañía de Jesús) y que el nombramiento del 22 de abril de 1947 fue una especie de "premio de consolación".

Monseñor Escrivá morirá en 1975 habiendo visto cómo eran consagrados obispos varios sacerdotes de su Obra destinados a América Latina; pero al fundador nunca le será otorgada semejante dignidad.

El Padre

Sin embargo, el presbítero José María Escrivá, convertido en monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer, y simplemente Mariano en las cartas personales a los amigos, es sobre todo conocido y habitualmente

designado como "el Padre". "Más de sesenta mil personas le llamaban Padre", titulará un periódico de Milán en un artículo escrito con motivo de su fallecimiento ("Ii Giorno", 26.7.1975).
Ya durante los años iniciales se extiende, entre los miembros del Opus Dei, la costumbre de llamarle así. El, por su parte, se dirigirá siempre a la gente de la Obra llamándoles "hijos e hijas". Hasta había pedido, para su tumba, el siguiente epitafio: "Orad por este pecador, que engendró hijos e hijas" (Vázquez, 309). La idea está ya presente en Camino (n°. 28), cuando afirma: "Hijos, muchos hijos, y un rastro imborrable de luz dejaremos, si sacrificamos el egoísmo de la carne." Pero por una vez no se le hizo caso y se prefirió para su sepultura esta fórmula realmente lapidaria: "El Padre".
Los ejemplos y las citas relativas a esta costumbre de denominar "el Padre" al fundador del Opus Dei serían interminables. Limitémonos, por consiguiente, a dos o tres observaciones.
En primer lugar, es de advertir que la costumbre se convirtió en ley. En las Constituciones del Opus Dei vigentes hasta su conversión en prelatura, las referencias a la figura del "Padre" son muy frecuentes, y expresamente se estipula que el presidente general es llamado "Padre" por los socios ("avocaturPater"; Constituciones, 1950, n0. 327), en el artículo 2 (De Patre) del capítulo 1 de la parte III.
En vida de monseñor Escrivá, la polarización del Opus en torno a la figura del "Padre" contribuye a hacer posible la imagen de la organización como una gran "familia". Las analogías "familiares" son muy del agrado del "Padre", el cual recurre a ellas con frecuencia. Así, en los comienzos de la Obra, la madre de Escrivá era llamada "abuela", mientras que su hermana era "tía Carmen". "Nos vino muy bien -dicen que monseñor Escrivá decía- que mi madre y mi hermana quisieran encargarse de la administración de nuestros primeros centros. Sobre todo Carmen, que fue la que más se metió en todo. Si no, no hubiéramos tenido un verdadero hogar: nos habría salido una especie de cuartel." Y añade Helming que "los miembros de la Obra empezaron a llamarla "tía Carmen" espontáneamente, y no sólo por ser hermana del fundador, sino por el cariño que 1e tenían. Conocía los nombres de todos los primeros miembros de la Obra, sabía cuáles eran sus platos favoritos y los postres que les gustaban. Les regalaba caramelos y, si un botón estaba a punto de caérseles, se lo cosía... " (Helming, 58). El texto puede ser considerado como una buena muestra de aquello que para Escrivá constituía la diferencia entre un "cuartel" y un "hogar", así como del papel asignado a la mujer, tema al que en otro momento tendremos ocasión de referirnos.
Incluso más tarde, cuando el grupo de estudiantes y jóvenes licenciados que seguían al "Padre" se haya transformado en una organización internacional de considerables dimensiones, se intentará preservar esta imagen del Opus Dei como una gran familia. "Padre de familia numerosa y pobre", es el título del último capítulo de la biografía de Bernal. "Reuniones de familia", denomina Gondrand (p. 284) a las grandes asambleas congregadas para escuchar al "Padre" con motivo de sus grandes viajes de los años setenta por el mundo entero ("un maratón sobrenatural", según Sastre, cap. IX). Y en el

momento de su muerte Alvaro del Portillo dirá que "no importa que se nos salten las lágrimas, porque somos una familia y nos queremos mucho" (en Vázquez, 486).
Bien es verdad que en algún caso este apelativo del "Padre" puede dar lugar a una cierta ambigüedad. Así, cuando e1 "Padre" escribe a sus "hijos": "qué confianza, qué descanso y que optimismo os dará, en medio de las dificultades, sentiros hijos de un Padre, que todo lo sabe y todo lo puede" (citado en Gondrand, 67), es preciso andar ojo avizor para saber de qué "Padre" se está hablando en cada caso. Y esa ambigüedad podría quedar todavía más acentuada a raíz de la muerte de monseñor Escrivá ya que, como dice Alvaro del Portillo en la primera misa de corpore insepulto celebrada aquel mismo día (26 de junio de 1975), "además de que tenemos a Dios Padre, que está en los cielos, tenemos a nuestro Padre en el cielo, que desde allí se preocupa por todas sus hijas y todos sus hijos" (citado en Vázquez, 486). Y ya desde los años treinta don Josemaría aconsejaba a sus hijos que rezasen a menudo el Padrenuestro, "meditando sobre todo las dos primeras palabras, Padre Nuestro..." (Gondrand, 82).

Marqués de Peralta

De los honores, títulos y condecoraciones recibidos por monseñor Escrivá a lo largo de su vida, el más sorprendente de todos acaso sea éste, que él mismo solicitó en 1968. Cuando el hecho trascendió a la opinión pública, provocó un revuelo considerable y propició un montón de rumores sobre las posibles motivaciones ocultas subyacentes a semejante decisión (véase, por ejemplo, Carandell, 65, e Ynfante, 31s). La noticia dio pie a comentarios irónicos, causó una cierta consternación en muchos ambientes eclesiásticos y no resultó fácil de digerir para muchos miembros de la propia Obra. El hecho ni siquiera es mencionado en el perfil biográfico oficial que encabeza las ediciones recientes de sus obras; algunos biógrafos pasan por él como de puntillas y otros lo presentan de un modo tan forzado, que diríase que denota una franca incomodidad.
Así, Bernal se refiere al tema en un subcapítulo en el que Escrivá es paradójicamente descrito como "Pobre de solemnidad" (Bernal, 327-343), y lo presenta como una "heroica decisión", tomada con plena conciencia "de las críticas que su petición iba a suscitar" y basada en el hecho de que "el desprendimiento de los bienes humanos o de los símbolos de honor nunca puede ser excusa para incumplir el propio deber" (Bernal, 342). Plantear la cuestión en términos de "deber" podría ser interpretado como una transposición del principio de una de las máximas de Camino (n°. 332): "Al que pueda ser sabio no le perdonamos que no lo sea", transformado ahora en un: "Al que pueda ser noble no le perdonamos que no lo sea." Lógicamente no es ésta, sin embargo, la interpretación de las biografías oficiales: Escrivá actúa así con el fin de compensar a su familia por los muchos sacrificios que habían hecho por la Obra (Gondrand, 250ss; Vázquez, 348ss).
Dado que de estos familiares el único que aún vive es su hermano Santiago, el título será para él: al cabo de un año, según Gondrand; al cabo de cuatro años, según Bernal. Ninguno de ellos considera oportuno añadir que "simultáneamente" a la petición del marquesado

para monseñor Escrivá se había solicitado otro título, una baronía, para el hermano. Ninguno de ellos considera necesario reproducir el decreto (publicado en el "Boletín Oficial del Estado" del 3 de agosto de 1968) que accede a la solicitud de rehabilitación del título de marqués de Peralta. Vázquez de Prada, en cambio, sí reproduce el documento de 1972 en el que consta que el titular ha pasado a ser Don Santiago Escrivá de Balaguer y Albás (Vázquez, 350). Ese mismo autor, en el índice biográfico que incluye al final de su volumen, relaciona todos los títulos, nombramientos, condecoraciones y honores recibidos por monseñor Escrivá (ibíd., 550): el marquesado no aparece para nada.

Eso sí, todos ellos coinciden en describir detalladamente las consultas previas efectuadas "a algunos de los cardenales que en la Curia romana gozaban de mayor fama de prudencia, y a la Secretaría de Estado del Santo Padre" (Bernal, 342). El episodio recuerda curiosamente aquel otro de 1941, ya comentado, en que esos mismos autores pretendían atribuir al nuncio Cicognani la iniciativa de hacer viajar al "Padre" a Barcelona con el nombre de Escrivá de Balaguer. Como si ambas manifestaciones de aristocratismo debieran legitimarse mediante el recurso a la bendición de las jerarquías eclesiásticas. Y es que, en efecto, si la legitimación quisieran buscarla en la propia producción literaria, fácilmente podrían encontrarse con aquel: "Honores, distinciones, títulos..., cosas de aire, hinchazones de soberbia, mentiras, nada" (Camino, n° 677).

2. ¿San Josemaría?

Como coronación de todo este conjunto de "mutaciones" de los nombres de monseñor Escrivá, sus "hijos" desearían poder ofrecerle, a título póstumo, el honor mayor de todos, el de su canonización.

Inmediatamente después de su fallecimiento empiezan a llegar a la Santa Sede millares de cartas pidiendo la apertura del proceso. Cartas "de jefes de Estado y de gobierno, de ministros, de senadores y de diputados, de familias y de individuos de toda clase y de todo el mundo; también de 69 cardenales y de 1300 obispos, más de una tercera parte del episcopado mundial, lo cual constituye un hecho único en la historia de la Iglesia católica" (Le Tourneau, 19). La fama de santidad del fundador del Opus Dei se extiende progresivamente, "con significativa espontaneidad", según se dice en el decreto de introducción de la causa de beatificación y canonización (texto íntegro reproducido en Seco, 196-205).

El sucesor de monseñor Escrivá, Alvaro del Portillo, nombra rápidamente a un postulador de la causa. El reverendo Flavio Capucci lo es oficialmente desde 1978. En 1980 se solicita la introducción de la causa. En 1981 se inicia el proceso. Monseñor Escrivá se convierte en "el Siervo de Dios Josemaría Escrivá de Balaguer".

En los distintos países, las respectivas "vicepostulaciones del Opus Dei" publican periódicamente unos boletines informativos, "con censura eclesiástica de la Congregación para las causas de los santos", que dan cuenta de la marcha del proceso, reproducen fragmentos de aquellas cartas de obispos del mundo entero y publican nuevas cartas de personas que agradecen los "favores" obtenidos por la "intercesión" de monseñor Escrivá, a quien se dirigen en sus plegarias.

Con idéntica "significativa espontaneidad", el vicario general del Opus Dei, Javier Echevarría, entra a formar parte de la Congregación para las causas de los santos, como consultor (Annuario Pontificio, 1982), seguido del propio prelado, monseñor Alvaro del Portillo (Annuario Pontificio, 1983). No van a ser los únicos; más adelante se incorporarán a la misma Congregación otros sacerdotes del Opus Dei: Joaquín Alonso, asimismo como consultor, o José Luis Gutiérrez Gómez, como relator, por ejemplo.
En 1990 se publica un decreto pontificio "sobre el ejercicio heroico de las virtudes del Siervo de Dios Josemaría Escrivá de Balaguer" ("Hoja informativa" de la vicepostulación del Opus Dei, n°. 12). Monseñor Escrivá se convierte en "el Venerable Josemaría Escrivá de Balaguer".
Pero el proceso no termina necesariamente ahí. El "Venerable" puede convertirse en "Beato".* Y el "Beato" se puede convertir en "Santo". En general estos procesos son sumamente lentos, y acostumbran a durar muchos años. Hasta ahora, la causa del "Venerable Josemaría Escrivá" ha avanzado a una velocidad que muchos observadores, en Roma, califican de insólita. En 1991, también en Roma, se dijo que se habían terminado las prisas y que el proceso, en e1 caso de seguir adelante, transcurriría con la rapidez (es decir, la lentitud) habitual.
El tiempo dirá, pues, si el Opus Dei podrá reivindicar un día, junto a aquel ambiguo "nuestro Padre en el cielo", un no menos ambiguo "Padre santo". O bien si se convertirán en profecía unas palabras pronunciadas años atrás por monseñor Escrivá (y citadas en Vázquez, 54): "¡No te hagas ilusiones!, no soy de madera de santo."
*Lo es ya en el momento de publicarse estas páginas.

CAPÍTULO III. EL FUNDADOR DEL OPUS DEI Y EL DIOS DEL FUNDADOR DEL OPUS

1. Las biografías de monseñor Escrivá

En un libro publicado originalmente en 1948, "El valor divino de lo humano", que durante los años cincuenta y sesenta fue en España casi tan leído como Camino, Jesús Urteaga, sacerdote del Opus Dei, dedica el primer capítulo a hablar de los santos y de las "vidas de santos".

Da vergüenza, dice el autor, comprobar cuál es la concepción que de un santo tienen muchos católicos, como un fetiche al que recurrir "para pedirle favores" (Urteaga, 1948, 30). Cuarenta años más tarde, al leer la clase de documentación que llega al Archivo de la postulación de la causa de monseñor Escrivá, resulta inevitable la sensación de que el Opus Dei corre el peligro de ver a su fundador convertido en uno de esos "fetiches".

En cuanto a las biografías de monseñor Escrivá, que en el capítulo anterior hemos utilizado y citado repetidamente, se hace asimismo inevitable equipararlas a las "vidas de santos" que criticaba Urteaga en 1948: "¡Resulta tan difícil hallar las fragilidades humanas de los biografiados en esos libros! ¡Cómo las ocultan! Tienen verdadero temor a decirnos que fueron hombres. ¡Con lo alentador que sería para nosotros contemplar los defectos naturales de los santos y lo que hicieron para superarlos!" (Urteaga, 1948, 32).

Por ello hay que dar la razón al benedictino Paulus Gordan, cuando en su recensión del libro de Peter Berglar escribe que no es más que la fabricación de una "hagiografía apologética y de una leyenda dorada", y que la personalidad indiscutiblemente significativa de Escrivá "merecía algo más: merecía una auténtica biografía" (citado en Rocca, 1985, 128). Otro tanto habría que decir de "todas las biografías" del "fundador" publicadas hasta hoy.

En otras palabras: no se ha escrito aún una verdadera biografía de monseñor Escrivá. Los autores que desde fuera del Opus Dei se han arriesgado a abordar el tema, independientemente de su mayor o menor acierto y de su intención más o menos polémica, han tropezado con las mismas dificultades de acceso a los materiales que han tenido igualmente cuantos se han propuesto hacer una historia del Opus. Lo más lógico sería, por consiguiente, esperar que esta "verdadera biografía" la escribiera un historiador del Opus, que dispusiera de la misma documentación de archivo de la que han dispuesto todos los biógrafos "oficiales" -desde Bernal (1 edición, 1976) hasta Sastre (1 edición, 1989)- pero que no la convirtiera, como ellos, en una de esas "vidas de santos" que tanto criticaba Urteaga.

Lo que está fuera de duda es que esta biografía verdadera no puede escribirla quien no es historiador ni miembro del Opus Dei. Nadie espere hallarla, pues, en estas páginas. Sin embargo, en la medida en que la figura de monseñor Escrivá es inseparable de la historia de los primeros cincuenta años de vida del Opus Dei, y en la medida en que ambas resultan igualmente indispensables para alcanzar una comprensión de la significación del Opus, como movimiento y como

organización, trataremos de aprovechar la lectura atenta y comparada de las biografías "oficiales" para subrayar algunas de sus lagunas y para apuntar algunos rasgos complementarios, a guisa de contrapuntos musicales, por decirlo en la feliz fórmula de un sugerente ensayo de Josep Dalmau (Contrapunts al Camíne l'Opus Dei, 1969).
Partiendo del ejemplo de los nombres sucesivamente utilizados por el Padre, el capítulo anterior ha permitido poner de relieve un primer tema que requiere un análisis mas rnatizado que el que nos ofrece la literatura de los socios del Opus Dei: el terna de la complejidad y, según cómo, del carácter enigmático incluso de la figura del padre Escrivá, por contraposición al estereotipo de su transparencia y de su coherencia sin fisuras.
Subyacente a esta cuestión hay un punto del que los biógrafos oficiales de Escrivá parecen prescindir muy deliberadamente y que en todo verdadero estudio biográfico tendría que ser, en cambio, fundamental: nos referimos al tema de la evolución del pensamiento de Escrivá, de las influencias intelectuales que recibe y que contribuyen a configurarlo, y del contexto social en el que dicho pensamiento surge y se desarrolla.
En lugar de esto, se opta por presentar el pensamiento de monseñor Escrivá como algo estático, fijo e inmutable. Es perfecto y, por tanto, intocable e inmejorable. Veamos un par de ejemplos. El libro de Urteaga al que antes aludíamos se abre con una dedicatoria del autor... a monseñor Escrivá, por supuesto: "Escribí este libro, sobre todo, con la limpia ilusión de reproducir lo más fielmente posible su doctrina y sus palabras, y es natural que haya resultado escrito con palabras suyas, muchas veces literales; ahora, ni yo mismo sabría precisar cuáles SOn las que puse para unir o para glosar las suyas, que repetía. Por fortuna, un medio hay para distinguirlas. Quizá haya algunas que usted no reconozca como propias o que acaso repudie: ésas son las que yo he puesto" (Urteaga, 1948, 13).
Lo mismo, dicho de forma algo distinta, hallamos en el prólogo de un libro de Salvador Canals, sacerdote del Opus como Urteaga: "Cuando se lea "Ascética meditada" y la mirada se pare en una frase que quema y remueve, no hay que dudar: el agradecimiento debe ir a monseñor Escrivá de Balaguer, porque es el principal autor de esos pensamientos puestos ahora en papel" (Canals, 1962, 12).
Esa actitud del discípulo, que nada puede enseñar, para con el maestro, que nada tiene que aprender, es el primer paso hacia la reificación. No cabe aspirar a otra cosa que a reproducir, en el mejor de los casos, aquello que es ya perfecto: toda modificación ha de ser necesariamente para empeorar. Un tercer sacerdote del Opus Dei, José María Casciaro, lo expresa así: "Es impresionante la claridad, fuerza expresiva y sencillez con que el primer Gran Canciller de la Universidad de Navarra explica las verdades más hondas de la existencia cristiana. Tan es así que, al intentar comentar los textos, tiene uno la impresión de que cualquier interpretación que se pretende hacer, o no añade nada que no esté ya nítidamente expuesto o, incluso, corre el peligro de estropear, con manos toscas, lo que es obra de arte

de una inteligencia prócer y una experiencia pastoral y catequética del todo extraordinaria" (Casciaro, 1982, 125).
Y esa reificación es ya total cuando el sucesor de Escrivá afirma que su biografía "sólo puede explicarse y entenderse en el ámbito de un designio divino que, al atravesar toda su existencia, le configura como instrumento de Dios, escogido precisamente para recordar a la Humanidad lo que en su misma alma Dios fue grabando de modo inequívoco" (Portillo y otros autores, 1976, 19). En esta frase, bastaría substituir el verbo "recordar" por "revelar", para desembocar no ya en la beatificación, sino en la divinización del fundador.
Parece evidente que desde semejantes coordenadas toda biografía ha de convertirse necesariamente en una hagiografía. O lo que es lo mismo: toda verdadera biografía de monseñor Escrivá deberá abandonar estas coordenadas, que pretenden suprimir las mediaciones humanas para poner el acento exclusivamente en la relación directa e inmediata entre Dios y el individuo que ha sido "escogido como instrumento". De ahí que las "biografías oficiales" del "Padre" no sean, hoy por hoy, "verdaderas biografías". Y no sólo eso, sino que la postura que adoptan los representantes del Opus Dei es -según acabamos de ver- tan extrema, que cualquier intento de enfocar la cuestión desde una perspectiva distinta es automáticamente denegado como sinónimo de incomprensión, de "falta de sentido sobrenatural" como dicen ellos, y en definitiva de una mala voluntad no demasiado distante de la blasfemia. Frente al modelo de la complementariedad y del "contrapunto", los dirigentes del Opus Dei suelen preferir el modelo sin matices del "blanco o negro".
Tal es la razón por la que las biografías "oficiales" no explican cuáles son las influencias intelectuales que configuran el pensamiento de Escrivá ni el contexto social en el que surge. Lo comprobaremos algo más adelante, al tratar de la fundación del Opus Dei y de la forma en que es oficialmente presentada. Pero el hecho es asimismo patente en muchos otros acontecimientos de la vida del "Padre". Con el pretexto de la necesidad de una clave "sobrenatural" de interpretación, la estratagema suele consistir en vincular su pensamiento y sus actuaciones a una "anécdota", y no a las circunstancias concretas de su existencia.
Así por ejemplo, ¿cuáles son las razones que inducen al joven José María, hijo de una familia relativamente modesta y que acaba de sufrir un grave contratiempo económico que ha obligado al padre a cambiar de trabajo y a trasladarse a Logroño con toda la familia, a ingresar en el seminario? En vez de ofrecernos un análisis de las posibilidades objetivas de acceder a estudios de nivel superior que en la España semi-rural y poco modernizada de los años veinte se abrían a los muchachos listos y ambiciosos, y un análisis de las repercusiones que ello tuvo sobre las vocaciones eclesiásticas, las biografías "oficiales" prefieren acudir a la anécdota, elevada desde luego a la categoría de símbolo. Nace así la leyenda de "las huellas en la nieve", minuciosamente descrita en todas las biografías y convertida incluso en el título de una de ellas (Helming).

El esquema es siempre idéntico. Se toma como punto de partida una descripción novelada de la escena: "La campiña estaba blanca. La nieve ensabanaba totalmente las calles. Un frío intenso había congelado las aguas y cuajado carámbanos en árboles y aleros" (Vázquez, 72). Nos hallamos en Logroño, en invierno de 1917. Escrivá está a punto de cumplir dieciséis años. "Durante una de esas jornadas de frío intenso, con el suelo cubierto de nieve, Josemaría Escrivá de Balaguer aún adolescente (recordemos que el adolescente no se llamaba ni "Josemaría", ni "de Balaguer"), camina por las calles de-Logroño" (Illanes, 1982, 71). Llegamos así al acontecimiento simbólico: "De repente algo llama poderosamente su atención: las huellas dejadas sobre la nieve por los pies descalzos de un fraile carmelita. Siente como un aldabonazo en su alma: hay quien se enfrenta con el frío por amor de Dios, y yo, ¿qué estoy haciendo por Cristo? Ese pensamiento se clava en su alma y la aguijonea. No es algo pasajero, sino una inquietud profunda que reclama una respuesta decidida" (Illanes, 1982, 71). Es el nacimiento de la vocación sacerdotal de Escrivá.

Con el fin de que no quepa duda alguna de que se trata literalmente de una vocación, es decir de una llamada de Dios, convendrá poner el acento no en aquellos factores que podrían hacerla perfectamente comprensible, antes, al contrario, en aquellos aspectos que la hacen imprevista, providencial y, en definitiva, sobrenatural. "¿Tendría que hacerse sacerdote...? Unos meses antes, sólo imaginarlo le hubiese hecho sonreír" (Gondrand, 31). Efectivamente, él jamás había pensado en la posibilidad de ser sacerdote: "más aún: me molestaba el pensamiento de poder llegar al sacerdocio algún día, de tal manera que me sentía anticlerical" (en Bernal, 61). Cuando en el bachillerato 1e obligaban a estudiar latín, él pensaba: "el latín, para los curas y frailes" (Gondrand, 22); "para los frailes y para los curas" (Vázquez, 56). De anécdota en anécdota, nos encontramos así con un muchacho que no sueña en el sacerdocio ni quiere tener nada que ver con el latín, pero que será cura y rezará "en un latín morrocotudo pero piadoso" (Escrivá, 1975, en Rodríguez y otros autores, 26), y que terminará fundando una asociación integrada por "cristianos corrientes" y destinada a buscar "la santificación de simples fieles que viven en medio del mundo, exactamente igual que todos", pero que poseerá unas Constituciones redactadas en latín, con la prohibición expresa de su traducción en "lenguas vulgares" (Constituciones, 1950, art. 193).

La resistencia inicial de Escrivá (el traductor castellano de Gondrand, 33, llega a utilizar el término "repugnancia") sirve no sólo para poner el acento en el carácter heroico de su final docilidad a la llamada, sino también para introducir de paso una cierta "negociación" de las condiciones en las que se hará sacerdote. Las huellas en la nieve suponen el inicio de un prolongado período de "barruntos" (Vázquez, cap. 2). ¿Qué "barrunta" el muchacho? "Que Dios, un buen día (quién sabe cuándo), le iba a exigir algo (quién sabe qué)" (Berglar, 37; el entrecomillado es nuestro). Pero cuando el fraile carmelita que había dejado sus huellas en la nieve, y bajo cuya dirección espiritual se coloca Escrivá (Vázquez, 73), le propone al cabo de unos meses que ingrese en el Carmelo, "aunque no puede percibir con claridad qué es

lo que Dios quiere de él, advierte que no es esa la voluntad divina" (Illanes, 1982, 72).
Pero, por otra parte, tampoco se ve a sí mismo "haciendo carrera en los medios eclesiásticos"; no le entusiasma la idea de llegar a párroco, canónigo, miembro de la curia diocesana o director del Seminario (Gondrand, 33). "No le atrae la perspectiva de la carrera eclesiástica. Su vocación es otra, aunque aún la ve inconcreta" (Sastre, 50). Él mismo afirma que "no quería ser sacerdote para ser sacerdote, el "cura", que dicen en España. Yo tenía veneración al sacerdote, pero no quería para mí un sacerdocio así" (Vázquez, 76). Y es que, como dice Berglar, "si no sabía lo que Dios quería de él, sí conocía claramente lo que Dios "no" quería" (Bergiar, 56). La conclusión que el mismo monseñor Escrivá sacará muchos años más tarde, rememorando este período de su vida, es que "Dios se metió en mi vida sin pedirme permiso", según repitió en muchísimas ocasiones. De suerte que quien quisiera saber algo más acerca de su vocación sacerdotal, tendría que preguntárselo directamente a Dios. Es el argumento del que se servirá durante los años sesenta en una entrevista, al preguntarle un periodista por las razones del éxito del Opus Dei. Responde monseñor Escrivá: "¿Usted se lo explica? Yo, no. Humanamente, no tiene explicación. Es obra de Dios, y sólo él podría satisfacer su curiosidad" (citado en Berglar, 346).
Al cabo de un tiempo, José María Escrivá es seminarista en Zaragoza y estudiante de derecho en la Universidad. Tampoco en este caso se explicará el porqué de esa inhabitual duplicidad de estudios; como no sea la explicación "sobrenaturalizada" de Berglar: puesto que "Dios le había elegido para una misión con profundas y amplias implicaciones jurídicas" (Berglar, 56). Sobre todo, se nos dirá muy poca cosa de las ideas y de las influencias que recibe. Tendremos, sí, listas de asignaturas cursadas y hasta las calificaciones obtenidas; pero no sabremos qué clase de teología estudia, qué clase de formación bíblica se imparte en Zaragoza, ni qué clase de espiritualidad se les propone a los seminaristas.
La anécdota de explicación obligatoria en todas las biografías es, en este caso, la de su promoción a la categoría de inspector o de superior dentro del seminario. Se trata de un cargo que no queda claramente especificado, pero que comporta en todo caso una función de vigilancia de sus compañeros seminaristas. Vamos a seguir en este punto el hilo de la exposición de Vázquez de Prada, que sin ser substancialmente distinta de la de sus colegas, es tal vez la más completa.
Escrivá no es como los demás seminaristas: ante todo, porque destaca "por su distinción externa, piedad y talento" (Vázquez, 75), y en segundo lugar porque los otros "tan sólo" aspiraban a ser curas, mientras que Escrivá "trascendía este horizonte". Ello le permite al autor justificar que los demás no entendieran su forma de ser y de hacer, lo cual explica las malas relaciones de Escrivá con sus compañeros. "Los ojos inquisidores de algunos seminaristas (...) encontraron muy pronto motivos para criticarle" (ibíd., 78). Le toman el pelo y le llaman "rosa mística". Se produce incluso una pelea, culpa sin duda "del otro", pero que aun así a Escrivá "le valió un castigo" (ibíd.,

87). Nos quedaremos sin saber en qué consistió el castigo. Del mismo modo que tampoco está muy claro si la envidia de los compañeros se debe a "su cultura humanística, su elegante desenvoltura, el cuidado en el aseo y sus modos urbanos en la mesa" (ibíd., 78), o más bien al hecho de que su cargo de superior le da derecho a "mesa aparte, comida especial, dormitorio separado y un fámulo encargado de hacer la cama y prestar servicio" (ibíd., 82).
No son más que anécdotas; pero anécdotas reveladoras de un clima que, tanto desde el punto de vista humano como desde el punto de vista intelectual, si era el clima predominante en los seminarios de los años veinte, ayudaría a entender al clero español de las primeras décadas del franquismo. Del mismo modo que probablemente ayudaría también a comprender al futuro monseñor Escrivá de Balaguer, que desde este ambiente provinciano y cerrado "columbraba otras lontananzas espirituales" (Vázquez, 75).
Entretanto, el futuro monseñor es ordenado sacerdote el 28 de marzo de 1925 y dos días más tarde celebra su primera misa. Otra vez la anécdota inevitable: si la mayor ilusión del sacerdote era la de poder dar la comunión a su madre la primera, otra persona se le adelantó y Escrivá, "por no cometer un desaire con la Sagrada Forma en la mano, tuvo que administrársela antes a la desconocida" (Vázquez, 93).
Al día siguiente Escrivá, que no quería ser párroco porque Dios no quería que lo fuese (Berglar, 56), es destinado por el obispado a un ignoto pueblecito de la diócesis. De nuevo el hoy Venerable * Josemaría tiene la oportunidad de manifestar sus "virtudes heroicas", pero nuestros autores no logran abstenerse de manifestar su respetuosa protesta, reflejo sin duda de la "contrariedad" del padre Escrivá. "Obedeció con prontitud, pero era evidente que había algo raro en esta medida, que tanto le perjudicaba" (Gondrand, 43). La curia diocesana había tenido tiempo más que sobrado "para haber tomado antes otra decisión" (Vázquez, 93).
La estancia de Escrivá en el pueblo de Perdiguera es de un mes y medio tan sólo. Regresa a Zaragoza, termina la carrera de derecho y da clases en una escuela privada que prepara para el ingreso en la Academia General Militar. El mes de enero de 1927 es licenciado en derecho; en primavera es destinado a otro pueblo de la diócesis; pero casi simultáneamente obtiene del obispo un permiso de dos años para ir a Madrid a cursar el doctorado. El mes de abril está ya en "la capital de España", siguiendo siempre "las inspiraciones que Dios le dicta en su oración" (Sastre, 78).
Podríamos proseguir así indefinidamente, de anécdota en anécdota y de leyenda en leyenda. Pero no tendría demasiado sentido continuar por ese camino. A título de ejemplo puede haber sido ilustrativo para este período inicial de la vida de Escrivá, anterior a la fundación del Opus Dei. Pero a partir de 1928, será sin duda más útil que tomemos como hilo conductor la historia y evolución del movimiento, por más que -como veremos- las fuentes oficiales tiendan a seguir nutriendo esa evolución de anécdotas, más que de intentos de explicación.
No obstante, antes de dejar de centrar la atención exclusivamente en la figura del joven sacerdote destinado a convertirse en "el Padre", habría

que preguntarse hasta qué punto es posible dibujar un perfil de la personalidad de Escrivá distinto del perfil de las hagiografías oficiales, distinto de la "vida de santo" que sus biógrafos le han construido. Y ello, no con el fin de contraponer ambos perfiles como dos realidades radicalmente contradictorias, antes bien para yuxtaponerlos, para procurar que mutuamente se complementen y que del conjunto emerja una imagen algo más rica, algo más compleja y, en último término, algo más realista.

2. Algunos aspectos de la personalidad del fundador

1) El fuego como símbolo

Vladimir Felzmann empieza la entrevista, que Hertel transcribe y reproduce en apéndice a su estudio (Hertel, 1990, 194), recordando un texto evangélico que monseñor Escrivá repetía muy a menudo: "Fuego he venido a traer a la tierra, ¿y qué quiero sino que arda?" (Lucas 12,49). Felzmann fue el primer checo del Opus Dei y el traductor de Camino al checo; había trabajado en Inglaterra, estudió teología en Roma, fue ordenado sacerdote en 1969 y abandonó el Opus Dei en 1982, después de haber pertenecido a él durante veintidós años.

Podría escribirse una monografía entera sobre las imágenes relacionadas con el fuego en la obra de Escrivá. La cita de Lucas recién mencionada, que le había impresionado hondamente siendo adolescente, aparece en una de las máximas de Camino (n°. 801), seguida de este comentario: "¿No te animas a propagar el incendio?" Desde la primera página de Camino esa atracción por el símbolo del fuego es patente: "Borra, con tu vida de apóstol, la señal viscosa y sucia que dejaron los sembradores impuros del odio. Y enciende todos los caminos de la tierra con el fuego de Cristo que llevas en el corazón" (n°. 1). La misma atracción hallaríamos reflejada asimismo en los volúmenes de homilías y otros textos. Es realmente una constante (que alguien calificaría tal vez de obsesión o de "piromanía" espiritual).

Veamos, por ejemplo, los dos volúmenes de máximas de Escrivá que se publicaron después de su muerte: "Surco" (1986) y "Forja" (1987), este último presentado por Alvaro del Portillo como "un libro de fuego" (p. 16). "Has de ser una brasa encendida, que lleve fuego a todas partes" (Surco, n°. 194). "¡Qué llamadas más claras quieres que el "fuego he venido a traer a la tierra", y la consideración de esos dos mil quinientos millones de almas que todavía no conocen a Cristo!" (n°. 211). "El mundo está frío, hace efecto de dormido. Muchas veces, desde tu observatorio, lo contemplas con mirada incendiaria. ¡Que despierte, Señor! Encauza tus impaciencias con la seguridad de que, si sabemos quemar bien nuestra vida, prenderemos fuego en todos los rincones..., y cambiará el panorama" (n°. 297). "Pide a Jesús que te conceda un Amor como hoguera de purificación, donde tu pobre carne -tu corazón- se consuma, limpiándose de todas las miserias terrenas..." (n°. 814; véanse igualmente los números 213, 455, 462, 613, 736, 744, 789).

"Derrite y enciende mi corazón de bronce, quema y purifica mi carne inmortificada, llena mi entendimiento de luces sobrenaturales..." (Forja, n°. 3). "?Que nos purifiquemos, que nos encendamos, que nos sintamos empapados en tu Sangre!" (n°. 5). "Señor, que tus hijos sean

como una brasa encendidísima... Tú harás que ese chispazo se convierta en un incendio... " (n°. 9). "Dulce Señora María: que el amor no sea, en nosotros, falso incendio de juegos fatuos, producto a veces de cadáveres descompuestos...: que sea verdadero incendio voraz, que prenda y queme cuanto toque" (n°. 57; véanse igualmente los números 25, 31, 41, 44, 52, 61, 122, 375, 426, 490, 496, 570, 620, 790, 916, 923, 933, 937, 947, 968, 985, 1019, 1026).

2) ¿Arquitecto?

Monseñor Escrivá, y muy especialmente el joven padre Escrivá, es un hombre ambicioso: "un hombre de grandes pasiones y grandes ambiciones". Cuando era un muchacho, quería ser arquitecto. Pero en la España rural y subdesarrollada de comienzos de siglo, el hijo de una familia sin medios económicos no puede permitirse según qué carreras. Aun así, Escrivá no va a conformarse con los estudios eclesiásticos y cursará simultáneamente la carrera de derecho en la Universidad de Zaragoza. Habrá de ganarse la vida dando clases en una escuela que prepara para el ingreso en la Academia militar. Al llegar a Madrid, reanudará ese mismo tipo de actividad, en la Academia Cicuéndez, fundada y dirigida por un sacerdote. Será el modelo en el que se inspirará para establecerse por su cuenta al cabo de unos años, fundando una academia similar que pasará a la "historia oficial" como la primera "iniciativa apostólica" del Opus Dei. La academia de Escrivá se llamará "Derecho y Arquitectura". "¿Levantar magníficos edificios?... ¿Construir palacios suntuosos?... Que los levanten... Que los construyan... ¡Almas! ¡Vivificar almas..., para aquellos edificios... y para estos palacios! ¡Qué hermosas casas nos preparan!" (Camino, n°. 844).

Concluida la guerra española, algunos de los primeros "discípulos", arquitectos de profesión, reciben importantes encargos oficiales. Tal es el caso de las obras del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y de la adyacente iglesia del Espíritu Santo, por ejemplo. El número 3 de la revista "Arbor" (mayo-junio 1944), que se abre con la reproducción de una carta de Pío XII al ministro de Educación (20.5.43) en la que afirma que el Consejo es una "benemérita institución, llamada a contrarrestar el pernicioso influjo desgraciadamente producido en el campo del saber español por los sembradores de la mala semilla, y a sentar firmemente los cimientos de una restauración científica que restituya al pensamiento español su profundo y glorioso sentido tradicional y católico", incluye en la sección de "Noticias" (p. 509) la información de que el Consejo "dedica un oratorio al Espíritu Santo", obra del "joven arquitecto D. Miguel Fisac", donde se celebrarán "los actos religiosos del alto organismo que inspira y coordina a la cultura española". La posterior deserción de Fisac será vivida por Escrivá como singularmente dolorosa, hasta el punto de que su nombre acabará siendo "tabú" en la literatura "oficial" del Opus Dei; cuando Gondrand narra las peripecias de la huida de Escrivá desde Barcelona hacia Francia, el mes de noviembre de 1937, enumera así a todos los que le acompañan: "Juan Jiménez Vargas, Pedro Casciaro, Francisco Botella, José María Albareda y Miguel, un estudiante, antiguo alumno de la Academia (Derecho y Arquitectura)" (Gondrand, 124).

Más adelante, Escrivá vigilará personalmente y controlará muy de cerca las obras de la sede central del Opus Dei en Roma. Con posterioridad, contemplará emocionado la creación de todo un campus universitario, obra del Opus Dei, en Pamplona. Y la de tantos otros "magníficos edificios" en el mundo entero, que culminarán en la construcción, poco antes de su fallecimiento, del faraónico santuario mariano de Torreciudad, a escasa distancia del lugar de su nacimiento.
El joven sacerdote que hubiese deseado ser arquitecto terminará siendo, paradójicamente, el constructor de uno de los "edificios" más singulares de la Iglesia católica de las últimas décadas.

3) ¿ Catedrático?

El ambicioso sacerdote de veinticinco años llega a Madrid huyendo de un mundo que le resulta pequeño. Huye de una diócesis como la de Zaragoza, donde la carrera de los curas como él pasa obligatoriamente por la atención a unas parroquias rurales en unos pueblecitos perdidos en el mapa: Perdiguera, Fombuena... Por eso su viaje a Madrid no es un viaje de ida y vuelta. Aunque cuente sólo con un permiso de dos años, a los pocos meses traslada a Madrid a su familia entera. Y aunque el permiso que se le ha concedido es para cursar el doctorado en derecho, inmediatamente emprende una actividad frenética: clases para ganarse la vida, visitas a enfermos, catecismo en barrios extremos de la ciudad, además de las actividades sacerdotales clásicas.
Pero viejos, enfermos y habitantes de los suburbios no son las únicas personas con las que se relaciona. Entra asimismo en contacto con universitarios (varones todos, inicialmente) y con el mundo de la aristocracia aposentada en Madrid (véase la lista de marquesas y condesas, por ejemplo, en Sastre, 85 y 87), y también con las "fuerzas vivas" del catolicismo de la capital española, entre las que la Compañía de Jesús ocupa un lugar preeminente: tan preeminente en realidad, que si por una parte Escrivá no podrá sino inspirarse muy directamente en los jesuitas a la hora de diseñar su Opus Dei, por otra parte convertirá a la Compañía en el enemigo más encarnizado -y más persistente- de su obra, a partir del momento en el que los jesuitas perciban en el Opus de los años cuarenta una amenaza potencial a su monopolio.
Antes de la guerra española, no obstante, la ambición de Escrivá no ha cristalizado todavía en un objetivo preciso: quiere mandar, quiere tener poder, quiere ser importante. Pero no sabe cómo; ni dónde. ¿En la política o en la Iglesia? ¿Quiere ser obispo, o quiere ser noble? (Véase el capítulo anterior: llegará a ser tanto monseñor como marqués.) ¿O bien quiere ser catedrático de universidad? Los biógrafos "oficiales" de monseñor Escrivá afirman expresamente que su madre había hecho gestiones cerca del obispo de Cuenca, pariente lejano de la familia, y que éste le había ofrecido una canonjía, que Escrivá rechazó (Vázquez, 139; Sastre, 168). Pero esos mismos biógrafos son mucho menos explícitos en lo que respecta al posible proyecto de una cátedra universitaria, pese a que son numerosos los testimonios orales que habían oído hablar del tema. Sastre atribuye la iniciativa, también en este caso, a la madre de Escrivá: "¿por qué no haces oposiciones a cátedra?" (Sastre, 167), mientras que otros la atribuyen a "unos amigos", sin mayores precisiones (Vázquez, 353). Hay quien considera,

de todos modos, que tal era su propósito inicial al trasladarse a Madrid y pretender hacer el doctorado, y que en el cambio de orientación que supone el hecho de dedicarse a la dirección de jóvenes universitarios en vez de dedicarse directamente a la docencia habría desempeñado un papel decisivo el padre Pedro Poveda, fundador de la Institución Teresiana, con unas finalidades y una trayectoria bastante paralelas a las del Opus Dei de los primeros años. (El estudio de las relaciones entre Poveda y Escrivá, que aparecen muy desdibujadas en las biografías "oficiales", sería otra monografía posible de indudable interés; con el inconveniente de que toda la documentación que existía en los archivos de la Institución Teresiana les fue solicitada desde la sede central del Opus en conexión con la recopilación de material para la introducción de la causa de beatificación de monseñor Escrivá, a lo que las responsables de la Institución accedieron -"ingenuamente", dicen ellas ahora, "sin sacar siquiera fotocopia"-; pero con la incomparable ventaja de que, si la hipótesis se viera mínimamente confirmada, tendríamos por esta vía una explicación de los orígenes del Opus algo menos inconcreta que la de la pura y simple revelación divina a monseñor Escrivá, sin intermediario alguno.)
En todo caso, si el adolescente deseoso de ser arquitecto terminó convirtiéndose en "Padre" de arquitectos, el hipotético candidato a catedrático se convertirá, después de la guerra española, en "Padre" de toda una hueste de catedráticos de la universidad española.

4) El líder

Si el padre Escrivá es un hombre ambicioso, también es al mismo tiempo una persona exuberante, cordial y simpatiquísima. No hace falta acudir a las biografías "oficiales" para que nos lo confirmen. En este punto coinciden desde muchos que le conocieron, sin haber pertenecido nunca al Opus Dei, hasta otros que habían sido miembros y lo abandonaron. Entre estos últimos probablemente haya quien llegó a odiar al "Padre"; pero no es ésta la tónica dominante. Artigues afirma que aun sus adversarios reconocían su "magnetismo", habla del ambiente "de afecto confiado que el padre Escrivá consigue establecer con frecuencia en torno suyo", y destaca el aprecio personal que muchas personas que han sido miembros del Opus Dei conservan para con el fundador, "no a causa de sus méritos intelectuales, sino por el indiscutible calor humano que emana de su persona" (Artigues, 93s).
Otros autores destacan sus extraordinarias cualidades de "mise en scéne" (Carandell), o su capacidad de "dominio de las masas" (Bernabé Dalmau). Del libro de María Angustias Moreno, "El Opus Dei. Anexo a una historia", miembros de la Obra han dicho a veces que era el libro de una persona resentida, cuando lo que en él llama la atención es más bien su obsesión por la figura de Escrivá, por su omnipresencia y su poder absoluto en el seno del Opus. Aunque de formas distintas, todos ellos coinciden en reconocer en monseñor Escrivá los rasgos característicos del que Max Weber llama "líder carismático". Se trata claramente de un caso típico de lo que Richard Hutch estudia y analiza bajo la categoría genérica de los "religious Leaders" (Hutch, 1991). Los desacuerdos surgen, en todo caso, a la hora de querer clasificar a Escrivá dentro de una tipología específica de tales líderes religiosos.

Así, para Casanova fue "un profeta religioso típico que dedicaba su vida a proclamar una verdad religiosa de salvación obtenida, según él, gracias a una revelación personal" (Casanova, 1982, 140). La noción de profeta es usada aquí en el sentido que le confiere Weber en su "Sociología de la religión"; ahora bien, dado que Weber justamente contrapone esta noción a la del sacerdote y afirma que raras veces surgen profetas de la clase sacerdotal, Casanova se ve obligado a admitir que "en este sentido, Escrivá fue un profeta atípico, ya que era sacerdote", y trata de arreglarlo añadiendo que "no era en absoluto un sacerdote católico típico" (ibíd., 141), con lo cual se corre el riesgo de acabar cayendo en la trampa que consiste en considerar típico aquello que encaja en la definición previa, y atípico aquello que no conseguimos encajar.

Cuando, por su parte, Vladimir Felzmann comenta que conserva una profunda estimación por el fundador del Opus Dei (en un artículo precisamente titulado "Why I left Opus Dei"; Felzmann, 1983, 288), Michael Walsh lo interpreta como una especie de equivalente del "síndrome de Estocolmo" en el caso de los "movimientos religiosos autoritarios o sectas" (Walsh, 1 8s). Aunque volveremos sobre ello, anticipemos ya que a nuestro modo de ver la voluntad de clasificar a monseñor Escrivá dentro de una determinada tipología de líderes religiosos, o de discutir el posible carácter de "secta" de un movimiento como el Opus Dei, es un mal camino para adentrarse en la comprensión del personaje y de su obra.

5) El hombre impulsivo

Al mismo tiempo, este personaje simpático y cordial es también un individuo muy impulsivo, que fácilmente se irrita, irascible. "Modérese, Padre", es una expresión oída a menudo de labios de sus colaboradores, que intervenían para calmarle. Escrivá es un hombre perfectamente capaz, en un momento dado, de insultar, de soltar palabrotas (y de pedir perdón luego): aunque el contexto no sea exactamente el mismo, en Camino habla en una ocasión del "apostolado de la mala lengua"; y precisa luego: "cuando te vea ya te diré al oído un repertorio" (n°. 850).

"Desde su juventud se distinguió por su carácter fuerte y amable", se dice en el texto del decreto de introducción de su causa de beatificación. Las biografías ilustran ese rasgo del "carácter fuerte" con anécdotas extraídas de episodios de su juventud. Todavía niño, de vez en cuando tenía "un arranque" (Vázquez, 50). Como por ejemplo el día en que "estrelló contra la pizarra el trapo porque el profesor de matemáticas le preguntó algo que no había explicado en clase" (Gondrand, 22): en guisa de justificación, se precisa que Escrivá consideraba que "el profesor había sido injusto con él" (Sastre, 36). Antes nos referimos ya a su pelea con otro seminarista, que "le valió un castigo" (Vázquez, 87). Podrían añadirse otras muchas anécdotas posteriores: algunas consignadas por escrito (a uno que llega con dos minutos de retraso a una reunión: "que mis hijos lleguen tarde no lo puedo y no lo quiero soportar"; Sastre, 346); y la mayoría explicadas con una auténtica mezcla de fascinación y terror por quienes fueron víctimas de los "arranques" del "Padre". Coleccionadas, darían lugar a

una verdadera antología: acaso divertida a ratos, probablemente inútil en definitiva.

Más útil sería, en cambio, un estudio de la profunda irritación, derivada de la incomprensión, con la que monseñor Escrivá vivió los acontecimientos del concilio Vaticano II. (Para no ser injustos habría que añadir que ese estudio está por hacer, no sólo en el caso de Escrivá y del Opus Dei, sino en el de todo un sector significativo del catolicismo español, encabezado por buena parte del episcopado.) Pero éste es, sin lugar a dudas, uno de los capítulos más impenetrables de la historia del Opus Dei.

a) En primer lugar, porque la literatura "oficial" no habla de ello, lógicamente. Tan sólo leyendo entre líneas un texto como el de Berglar, por ejemplo, se observa cómo respira todo él contrariedad (Berglar, 293-305). Otro tanto cabría decir del propio Escrivá cuando, hablando del Concilio y del "aggiornamento", afirma que el Opus Dei "no tendrá nunca problemas de adaptación al mundo: nunca se encontrará en la necesidad de ponerse al día. Dios Nuestro Señor ha puesto al día la Obra de una vez para siempre" ("Conversaciones", n°. 72). Ni siquiera es seguro que un análisis minucioso de los textos escritos por miembros del Opus Dei durante la primera mitad de la década de los sesenta aportara muchas pruebas concretas; al fin y al cabo, sabido es que durante el Concilio hubo en Roma, entre determinados grupos de obispos (recuérdese el famoso "Coetus Internationalis Patrum"), entre algunos sectores de expertos conciliares, y en ciertos ambientes de la Curia vaticana, intentos sistemáticos y reiterados de sabotear los trabajos del Concilio: pero de este tipo de actuaciones no suele quedar, casi por definición, ninguna constancia escrita.

b) En segundo lugar decimos que se trata de un capítulo impenetrable, porque el Opus Dei ha desmentido sistemáticamente todas las manifestaciones de la irritación de monseñor Escrivá en este terreno. Las relaciones del "Padre" con Juan XXIII y, sobre todo, con Pablo VI fueron francamente malas. Todas las biografías afirman y argumentan exactamente lo contrario. El juicio de Escrivá sobre el papel desempeñado por esos dos papas era negativo. ¡Ni hablar! Es falso que monseñor Escrivá hubiese dicho, después de la elección de Juan XXIII y de la convocatoria del Concilio, que el demonio estaba colándose dentro de la Iglesia (Moncada, 1987, 26); o que en su rabieta por la elección del cardenal Montini -que siendo arzobispo de Milán había tenido algún enfrentamiento serio con el régimen franquista, en un momento en el que varios ministros de Franco eran miembros del Opus- hubiese afirmado "que todos los que habían cooperado en esa elección se iban a condenar al infierno" (Moncada, 1987, 27). Es igualmente falso que hubiese pedido a sus hijos, refiriéndose de nuevo a Pablo VI, que rezaran para que en su misericordia Dios se lo llevara (Walsh, 78). Hertel relata, en una larga nota a pie de página, el rocambolesco episodio y de la substitución de un documento, en cuya edición original monseñor Escrivá había escrito que "parece como si el Cuerpo Místico de Cristo fuese un cadáver en descomposición, que hiede" (Hertel, 15-18)

c) Y en tercer lugar, porque a partir de 1965 el discurso "oficial" de monseñor Escrivá y del Opus Dei no sólo deja de ser el discurso de la irritación, sino que inicia todo un nuevo proceso que va desde los juicios serenos y ponderados sobre el Concilio y sobre la situación de la Iglesia católica después del Concilio (por ejemplo Escrivá, "Conversaciones", n° 1, 2, 23), hasta la afirmación, que se hará cada vez más frecuente, según la cual en definitiva el Concilio no hizo más que corroborar aquello que monseñor Escrivá había dicho desde siempre. La mutación constituye una ilustración perfecta de algo que yo mismo había escrito por aquellos años -sin referirme para nada al Opus- al afirmar que en la Iglesia católica la introducción de toda novedad pasa por tres etapas distintas: primero se dice que lo nuevo es falso; en un segundo momento se dice que aunque no sea totalmente falso, es sumamente peligroso; y finalmente se dice que la Iglesia lo ha afirmado desde siempre (Estruch, 1972, 10).
Desde el Opus Dei comienza así a construirse una imagen de monseñor Escrivá como precursor del concilio Vaticano II. Ése es una especie de "leitmotiv" del conjunto de entrevistas reunidas en e1 volumen "Conversaciones": precisamente en una recensión de dicho libro, su autor escribe que para la doctrina del Fundador "la puesta a punto del concilio ecuménico Vaticano II no ha supuesto más que una confirmación de lo que hace cuarenta años sonaba a muchos como toda una herejía" (Benito, 1968, 634). Esta imagen, propagada con gran insistencia, acabará cuajando. Hasta el punto de que en el decreto de introducción de su causa de beatificación hallamos la siguiente frase, que sintetiza bien la que constituye hoy la versión oficial: "Por haber proclamado la vocación universal a la santidad, desde que fundó el Opus Dei en 1928, monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer ha sido unánimemente reconocido como un precursor del Concilio precisamente en lo que constituye el núcleo fundamental de su magisterio, tan fecundo para la vida de la Iglesia" (Seco, 1986, 196).
Cuando sabemos que en 1928 monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer no era monseñor ni se llamaba Josemaría, ni se apellidaba de Balaguer; cuando se albergan serias dudas de que, hablando en rigor, quepa situar en 1928 la fecha de fundación del Opus Dei, y cuando se espera poder demostrar que el núcleo del magisterio de Escrivá no era, en 1928, la proclamación de la vocación universal a la santidad, cuesta no interpretar todo este proceso evolutivo en términos de simple estrategia. La misma estrategia, en el fondo, que adoptaba Laureano López Rodó, uno de los miembros del Opus Dei más públicamente conocidos de entre los estrechos colaboradores de Franco, cuando en una audiencia el día 15 de diciembre de 1965 le decía al general: "Las reformas exigidas por los documentos conciliares es una bandera que no podemos dejarnos arrebatar" (López Rodó, 1990, 591).

6) El hombre de escrúpulos

Este individuo ambicioso e impulsivo es al mismo tiempo un hombre con una formación católica muy tradicional y defensor de una espiritualidad no menos tradicional. Los escrúpulos religiosos le obligan a refrenar sus ambiciones, a sublimar, a reprimir y hasta a negar sus impulsos. Textos como Camino, o como las antiguas

Constituciones del Opus Dei, se prestan lógicamente a una lectura hecha desde esta perspectiva. Es una lectura en la que la literatura "crítica" se ha recreado a menudo, de suerte que no hace falta insistir en ello. Los llamados actos de "desagravio y reparación", las mortificaciones de todo tipo, los cilicios y las disciplinas "ad corpus castigandum", "para castigar el cuerpo y reducirlo a servidumbre" (Constituciones, 1950, art. 260) son prácticas habituales y "costumbres piadosas" que el propio Escrivá se impone a sí mismo, como nos recuerdan todas las biografías "oficiales" (sin ahorrar los detalles: salpicaduras de sangre a consecuencia de las flagelaciones, etc.). Todo esto, Escrivá lo hace "para domar el potro" (citado en Vázquez, 278), según una expresión que es exactamente la misma que usaba Freud al hablar de la dominación y la represión de las pulsiones, y básicamente de la sexualidad.

Pero al hablar de los escrúpulos que obligan a refrenar las ambiciones no estamos refiriéndonos exclusivamente a este tema de la sexualidad (como mínimo, en sus dimensiones manifiestas). Una de las expresiones consagradas por toda la literatura hagiográfica del "Padre", hasta hacer de ella una especie de eslogan, casi un lema de su vida entera, es la afirmación según la cual "ocultarme y desaparecer es lo mío, que sólo]esús se luzca". Todos la mencionan; hasta ocho veces repite la frase Vázquez de Prada (p. 560); Gondrand (p. 284) la pone en boca de monseñor Escrivá muy poco antes de morir, como en una recapitulación de su vida; Helming (p. 79) termina su libro diciendo que en vida logró efectivamente "ocultarse", pero que después de su muerte ha fracasado en su voluntad de "desaparecer"; Bernal (p. 14) la introduce ya en las páginas de presentación de su volumen.

"Ocultarme y desaparecer es lo mío": argumento supremo empleado por los biógrafos con el fin de ponderar la humildad de monseñor Escrivá. Se trata, por consiguiente, de la negación de cualquier ambición de poder y de prestigio. "Negación" incluso en el sentido más estricto, cuando un autor como Berglar explica que si monseñor Escrivá permitió que se le filmara durante sus grandes "viajes catequéticos", "lo hizo por un solo motivo: para que Cristo se luciera, también bajo los focos y las cámaras" (Berglat 260s).

"Que sólo Jesús se luzca": ese "lucirse" es, por otra parte, una expresión típicamente "torera". Ha habido por lo menos un "torero" dentro del Opus Dei, y parece ser que el lenguaje taurino no desagradaba a Escrivá (Sastre, 607ss): "...el Padre se marca una verónica, y continúa, bromeando: ...Recrearse en la suerte, como un artista, ¡con amor! Esto es también lo que hay que hacer con Dios Nuestro Señor". En otra ocasión habría dicho, según Alvaro del Portillo: "Cuando muera, rezad mucho por mí, para que pueda saltarme a la torera el purgatorio" (Bernal, 167). Y en México, ante la imagen de la Virgen de Guadalupe: "¡Que se vea que eres nuestra Madre! ¡lúcete!" (Gondrand, 257). Según este mismo autor, en otra ocasión habló de la necesidad de "llevar la cruz con garbo" (ibíd., 276).

Un estudio del lenguaje y el estilo de monseñor Escrivá sería indudablemente otra de las monografías que algún día habría que hacer. Pero no ahora, ni aquí.

Son muchos los ejemplos a partir de los cuales cabría ilustrar este mecanismo de negación de los impulsos (véanse todas las entradas de la voz "humildad", en el índice analítico de Vázquez, 259s). Elegiremos tan sólo uno más, no menos profusamente ilustrado en todas las biografías: a saber, la costumbre de monseñor Escrivá de compararse a un asno: un "borrico" o, más exactamente, un "burrito sarnoso".

Paciencia, docilidad y humildad serían las grandes virtudes de este animal, que trabaja sin cesar hasta la hora de su muerte. "Así le gustaba ver a los miembros de la Obra, así quería que fueran" (Berglar, 306). Joven aún, firmaba las cartas que escribía a su director espiritual con el nombre, "seguido de un "b.s". (burrito sarnoso)" (Vázquez, 318). Más adelante, ya en Roma, en el momento de despedirse alguien le pide una fotografía suya, y monseñor Escrivá le regala la figurilla de un borrico: "ése soy yo". (En mis entrevistas con miembros del Opus encontré con frecuencia -no puedo ser más preciso, porque no siempre me fijé- con "fotografías" de este tipo.)

Pero al mismo tiempo, "como un día se dirigiese al Señor diciéndole en su oración: "Aquí tienes a tu burrito sarnoso"; oyó en respuesta estas palabras: "Un borrico fue mi trono en Jerusalén"" (Vázquez, 123; véase igualmente Gondrand, 73s). El asno humilde, negación de toda ambición personal; pero a la vez, sublimación de los impulsos, que convierte a monseñor Escrivá en un elegido de Dios.

7) El hombre escogido

En ciertas ocasiones podría hablarse casi de "mesianismo" en el caso del fundador del Opus Dei. Y no sólo por los términos utilizados por la literatura "oficial" para referirse a su iluminación o visión del año 1928, presentándole como "el instrumento elegido por Dios para realizar en la tierra la empresa divina del Opus Dei" (Bernal, 109). Es todo el conjunto de la vida de Escrivá, "consagrado ya como uno de los clásicos de la espiritualidad de todos los tiempos" (Orlandis, 1974, 131), el que aparece repleto de intervenciones divinas, de lo que los biógrafos llaman las "locuciones divinas" (véase de nuevo el útil índice analítico de Vázquez: "locuciones divinas", p. 562, y "hechos sobrenaturales", p. 559).

Ya su primera infancia estuvo presidida por una "curación milagrosa" cuando contaba dos años (legitimación en cierto modo de la construcción del santuario mariano de Torteciudad), e incluso el nacimiento de su hermano menor, en 1919, reviste según los biógrafos un carácter "milagroso". Esas intervenciones milagrosas se reproducirán, en efecto, a lo largo de la vida entera de Escrivá; y no todas nos son conocidas puesto que, "por humildad", en general prefería no hablar de ellas. Pero realmente, sentencia el propio Escrivá, "ha habido intervenciones extraordinarias, "cuando era menester"" (Vázquez, 124; el entrecomillado es nuestro).

La literatura hagiográfica destaca y magnifica este carácter de la figura de monseñor Escrivá como "elegido", como "enviado", como "ungido". Pero es el propio fundador del Opus quien, con sus manifestaciones, contribuye con frecuencia a ello. En el último período de su vida, básicamente con dos tipos de comparaciones: por una parte, al presentar al Opus Dei como "el pequeño resto de Israel", como

el grupo de aquellos que por su fidelidad y por su ortodoxia han sido escogidos por Dios con la misión de preservar la fe de la Iglesia (una elección y una misión de las que Escrivá es, históricamente, el instrumento por excelencia). Y, por otra parte, al poner de relieve que el Opus Dei supone en la vida de la Iglesia una realidad nueva, equiparable sólo a la de las primeras comunidades cristianas. Dentro de la Iglesia católica, en efecto, esta pretensión de conexión directa con las comunidades cristianas primitivas, por inspiración divina no menos directa, ha sido una de las características de todos los movimientos de tipo "mesiánico".
Ya en su juventud Escrivá solía hacer, en un lenguaje distinto y más explícito, esa misma clase de comparaciones, en las que en último término él mismo acaba identificándose no sólo con una figura profética, sino con la propia figura de Cristo. ("Ser otro Cristo" es, en él, una expresión no inhabitual.) Así por ejemplo, al recordar los inicios de la Obra, dice Escrivá: "Comenzaba por no hablar de la Obra a los que venían junto a mí: les ponía a trabajar por Dios, y ya está. Es lo mismo que hizo el Señor con los apóstoles: si abrís el Evangelio, veréis que al principio no les dijo lo que quería hacer. Los llamó, le siguieron, y mantenía con ellos conversaciones privadas; y otras, con pequeños o grandes grupos...; así me comporté yo con los primeros. Les decía: venid conmigo... " (citado en Fuenmayor y otros autores, 35).
Durante los años cuarenta, a los jóvenes que ingresaban en el Opus se les hablaba de los años iniciales, en los que la Obra se reducía al grupo formado por el "Padre" y los "primeros doce", entre los que hubo también un Judas. Y Sastre escribe que, a partir de 1937, Escrivá llama a Álvaro del Portillo "con el afectuoso nombre de Saxum: roca" (Sastre, 158). Cual nuevo Pedro, en efecto, monseñor del Portillo ha sido el sucesor de Escrivá y el primer prelado del Opus Dei.

8) El dinero

Instrumento escogido por Dios y objeto de favores especiales, monseñor Escrivá es un hombre tan baturramente convencido de que cuanto hace es voluntad divina, de que es la "Obra de Dios" ("Dios está empeñado en que se realice"), que quien actúa contra él y contra el Opus actúa contra Dios. Por esta razón se producen a lo largo de toda su vida intervenciones sobrenaturales -según antes veíamos- "cuando era menester".
Este "cuando era menester" denota una singular concepción del tipo de relación que Escrivá mantiene con Dios. Sin querer entrar en una discusión teológica del tema (aunque bueno sería que los teólogos entraran en ella algún día), diríamos que en la medida en que Escrivá es un instrumento de Dios, Dios ha de hacerse cómplice de Escrivá. Puesto que Dios "no me pidió permiso para meterse en mi vida" (en Bernal, 63), ahora Dios va a tener que atenerse a las consecuencias.
Una de las anécdotas favoritas de los biógrafos de Escrivá es la siguiente: cuando tiene doce o trece años, su hermana y unas amigas han estado haciendo "un castillo de naipes con difícil equilibrio. Josemaría entra de pronto en la habitación y con un pequeño golpe se lo tira. Las chicas no pueden ni creerlo; no va con su carácter. "¿Por qué haces eso?", le preguntan enfadadas. Respuesta: "Eso mismo hace

Dios con las personas: construyes un castillo y, cuando casi está terminado, Dios te lo tira"" (Sastre, 40).

Este Dios arbitrario e incomprensible -que ha permitido la muerte de tres hermanas pequeñas y una grave crisis económica de la familia- es un Dios al que hay que domesticar y convertir en manipulable. Son muy numerosas a lo largo de la vida de Escrivá expresiones como ésta: "Si haces esto, Dios se pondrá contento"; o bien las oraciones del tipo: "Señor, no me hagas esto." Otro tanto podría decirse en el caso de la Virgen y de los que Escrivá llama "Ángeles Custodios": "Gánate al Ángel Custodio de aquel a quien quieras traer a tu apostolado. Es siempre un gran "cómplice"" (Camino, n°. 563); "Acostúmbrate a dar gracias anticipadas a los Ángeles Custodios..., para obligarles más" (Forja, n°. 93).

La relación con Dios se convierte así, con harta frecuencia, en una relación de mercadeo. Acaso la biografía de Sastre sea la que mayor número de ejemplos reúne. El año 1943, en vísperas de la muerte de Isidoro Zorzano, un joven ingeniero que había sido el primero de todos los discípulos, "el Padre le hace un encargo urgente. En estos momentos tiene una moneda de cambio importante para pedirle favores a Dios: va a entregar su vida, todavía en pleno rendimiento. Isidoro anota en su mente y en su corazón las necesidades de la Obra: lo primero, el inmueble donde montar, definitivamente, una residencia universitaria en Madrid" (Sastre, 273).

Dos años antes, Escrivá había tenido que desplazarse a Lérida, para dirigir unos ejercicios espirituales. Deja a su madre en Madrid, gravemente enferma. Al llegar a Lérida, "acude al sagrario de la capilla: "Señor cuida de mi madre, puesto que estoy ocupándome de tus sacerdotes"" (Sastre, 280).

Cuando en 1947, en Roma, quieren comprar el edificio de la que será la sede central del Opus Dei y no tienen bastante dinero, Escrivá considera que "si Dios necesita este lugar para su obra", ya se encargará de lograrlo (Sastre, 341). Y es que en definitiva, dice Escrivá, en el Opus Dei "hacemos un buen cambio de moneda: cambiamos fidelidad por felicidad" (Sastre, 388).

No es de extrañar que en el lenguaje a través del cual se expresa esta relación de mercadeo, el dinero, el "cambio de moneda", desempeñe un papel importante. Como es bien sabido, el tema del Opus Dei y el dinero es uno de los que mayor número de comentarios ha suscitado en relación con la obra de monseñor Escrivá. En cierto modo, y precisamente para defenderse quizás, el tema está asimismo presente en todas las biografías del fundador: Bernal, por ejemplo, le dedica todo el último largo capítulo de su volumen, con el título de "Padre de familia numerosa y pobre" (Bernal, 313-351). En nuestro caso, todavía no es éste el momento de ocuparnos globalmente de él; la pregunta que por ahora habría que formularse sería más bien la de la relación personal de monseñor Escrivá con el dinero. La ambición de poder y de prestigio de Escrivá, ¿incluye igualmente una ambición de dinero? ¿Cabe hablar, en el caso del "Padre", de la "sacra aurifames" (el hambre de dinero, o afán por enriquecerse) de la que trata Max Weber en "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"

La pregunta sólo admitiría una respuesta afirmativa en el caso de preservar el adjetivo usado por Weber y de poner en él el acento: el ansia de dinero es en todo caso, para Escrivá, un ansia "sagrada". Sacralizada incluso. Dicho de otro modo: nunca como en este caso se hace tan evidente el recurso a la sublimación como mecanismo de defensa, contra unos impulsos que los escrúpulos religiosos le obligan a rechazar. Leyendo las biografías del "Padre", se saca la conclusión de que toda su vida anduvo falto de dinero y de que toda su vida estuvo mendigando; con el método del "sablazo" y con el sistema del mercadeo de que hablábamos: a cambio del dinero que le da, la víctima del "sablazo" recibirá "su dinero en el cielo, multiplicado por cien... y la vida eterna" (Sastre, 172).
Así pues, Escrivá nunca tiene dinero (es "pobre de solemnidad", dirá Bernal, 327); o nunca tiene bastante. Si no tiene bastante, es porque el dinero que quiere no ha de ser para él, sino para Dios. Tratándose de las cosas de Dios -el culto, por ejemplo- "todo el lujo, la majestad y la belleza me parecen poco" (Camino, n°. 527). En el Antiguo Testamento, Dios había dispuesto que "todo tenía que ser de oro. ¡Todo de oro!" (en Bernal, 349). Y eso que en el Templo de Salomón "no estaba Jesucristo real y verdaderamente presente, como se encuentra en nuestros altares y en nuestros sagrarios" (ibíd., 347). Con la riqueza en los objetos de culto, comenta ese autor, monseñor Escrivá "quería manifestar su cariño de enamorado"; Escrivá actúa igual que los enamorados, que se regalan cosas preciosas, "lo mejor que tienen". "Cuando ellos cambien, cambiaremos de parecer nosotros" (en Bernal, 347).
Con las cosas de Dios, pues, no hay que escatimar. Al contrario: el lema de Escrivá es en estos casos que "se gasta lo que se debe, aunque se deba lo que se gaste". Y si no hay más remedio, el "Padre" "solicita ayuda económica, con inmenso dolor de su alma, pero sin reparar en vergüenzas": es la hora de los "sablazos a amigos, a allegados y a desconocidos" (Vázquez, 255).
Por lo demás, es evidente que el mismo Opus Dei forma parte de este conjunto de cosas que son de Dios. Al fin y al cabo, si el Opus Dei es voluntad de Dios y es la Obra de Dios, que "se hizo a pesar mío" (Vázquez, 471), porque es Dios quien "está empeñado en que se realice", de acuerdo con la lógica del mercadeo es natural que también Dios tenga que poner algo de su parte. Por esto, "cuando en 1944 surgieron problemas económicos especialmente graves", con su proverbial buen humor el "Padre" "solía decir: Pedidle al Señor que nos dé dinero, que nos hace mucha falta, pero pedidle millones, porque si todo es suyo, lo mismo da pedir cinco que cinco mil millones y, puestos a pedir..." (Berglar, 334; al parecer la cita está tomada del texto del postulador de la causa de beatificación de monseñor Escrivá).
Pocos años más tarde, en el momento de la adquisición del edificio de la sede central romana, los propietarios exigen e1 pago en francos suizos, y Escrivá exclama: "Como no tenemos nada, ¡qué más le da al Señor facilitarnos francos suizos que liras italianas!" (Vázquez, 250). La anécdota la recogen todos los biógrafos. Ninguno considera necesario recordar, sin embargo, cuál era en aquella época la legislación

española por lo que respecta a la posibilidad (o mejor dicho, la imposibilidad) de sacar dinero del país. Y puesto que el dinero había de salir fundamentalmente de España, algunos hijos del "Padre", además de rezar, tuvieron que dedicarse a "abrir caminos al Señor" (vía Portugal, vía Andorra) para que llegasen, transformados en francos suizos, hasta Roma. "¿Acaso trabajamos para nosotros? ¡No! Pues, entonces, digamos sin miedo: Jesús de mi alma, trabajamos para Ti, y... ¿nos vas a negar los medios materiales?" (Forja, n°. 218).
Dennis Helming, quien en su biografía ilustrada de monseñor Escrivá es otro de los que recuerdan la existencia de "intervenciones extraordinarias, cuando era menester" (Helming, 69), sitúa una de ellas en la "City" de Londres, "el barrio de los bancos y de los grandes negocios", el año 1958. Escrivá está visitando el barrio y "le sobrevino un sentimiento de impotencia viendo tanta manifestación de riqueza y poderío"; oye entonces la voz, que dice: "¡Tú no! (puedes); ¡Yo sí! (puedo)" (Helming, 66).

9) La sexualidad

Habíamos dicho que monseñor Escrivá era un hombre que refrenaba sus ambiciones y hemos tratado de indicar -siquiera de forma fragmentaria- de qué modo negaba y sublimaba sus impulsos. Pero pese a que hasta aquí hayamos evitado el tema, es obvio que la represión de las pulsiones tiene un componente sexual básico y que cuando monseñor Escrivá habla de la necesidad de "domar el potro" esta dimensión está muy presente.
El tema, no obstante, es suficientemente delicado como para ser prudentes y cuidadosos. Y no sólo porque el Opus Dei se ha erigido en baluarte defensor de unas posturas muy tradicionales en este terreno (¡y a fe que, en el seno de la Iglesia católica, no es fácil destacar en ortodoxia en materias de moral sexual!), sino porque, precisamente desde unas posturas algo menos ortodoxas tal vez, cabe considerar que una investigación no tiene derecho alguno a interferir en un ámbito tan íntimo, que pertenece estrictamente a la conciencia del individuo. En este apartado, pues, prescindiré de todos los elementos de información procedentes de otras fuentes, orales o escritas (y ni que decir tiene que las habladurías" no escasean), para limitarme exclusivamente a las informaciones "oficiales" que varios miembros del Opus Dei se han considerado autorizados a divulgar en sus publicaciones, además, por supuesto, de los textos del propio monseñor Escrivá.
Quizá la más famosa de todas las máximas del "Padre" sea la que se halla recogida en el número 28 de Camino: "El matrimonio es para la clase de tropa y no para el estado mayor de Cristo." Para alcanzar a comprender el sentido de la afirmación de Escrivá, preciso es situarla en su contexto. Muchos años después de haber escrito esa frase, él mismo hizo que le preguntaran, en una de las entrevistas publicadas luego en el volumen de "Conversaciones", sobre la compatibilidad entre esta afirmación y su "doctrina sobre el matrimonio como camino de santidad" y como vocación (Conversaciones, n°. 92). En su respuesta, Escrivá explica: ***a)*** que "la mayor excelencia del celibato no es una opinión teológica mía, sino doctrina de fe en la Iglesia"; ***b)*** que cuando

él escribió la frase se tendía a valorar exclusivamente el celibato, en detrimento del matrimonio, mientras que en el Opus Dei se han valorado siempre ambas vocaciones, y ***c)*** que al escribir que el matrimonio es para la clase de tropa "no hacía más que describir lo que ha sucedido siempre en la Iglesia" y que ello no quita que "en un ejército la tropa es tan necesaria como el estado mayor, y puede ser más heroica y merecer más gloria".
Es de suponer que lo que sí es "opinión teológica" suya, y no "doctrina de fe", es esa equiparación de la Iglesia a un ejército, donde los obispos constituirían el estado mayor y los seglares la clase de tropa. Tratándose de todo un "precursor" del Concilio que hablará de la Iglesia como "pueblo de Dios", el recurso a este modelo piramidal del ejército puede resultar sorprendente. No es tan sorprendente, sin embargo, si se tiene en cuenta el contexto histórico en el que se publica Camino, así como el tipo de personas a quienes va dirigido. En efecto, Camino se publica en 1939, inmediatamente después de concluir la guerra española ("Año de la Victoria", según consta en la primera edición). Y el Opus Dei se estructurará a partir de esa fecha de acuerdo con un modelo piramidal, fuertemente jerarquizado, con categorías distintas de miembros (como queda especificado en las Constituciones de 1950), hasta el punto de que el propio Escrivá lo definirá en más de una ocasión como un "ejército ordenado" ("acies ordinata").
Por más que en la actualidad se insista en que Camino se dirige a hombres y mujeres, solteros y casados, de toda clase social y de cualquier profesión, lo cierto es que fue redactado pensando fundamentalmente en hombres, jóvenes, de buena familia, universitarios, y dispuestos a comprometerse a una vida de celibato. Unos hombres llamados justamente a no ser "clase de tropa", antes, muy al contrario, "caudillos". "¡Has nacido para caudillo!" (Camino, n°. 16); "Viriliza tu voluntad para que Dios te haga caudillo" (n°. 833); "Me dijiste que querías ser caudillo" (n°. 931).
Cierto es que en el punto anterior a aquel en que habla del matrimonio "para la clase de tropa", el "Padre" emplea la expresión "vocación matrimonial" (n°. 27). Pero no es menos cierto que más adelante (n°. 360) vuelve a reproducir ese mismo punto íntegro, para añadir la broma de que la mujer sea "buena, guapa y rica", así como el consejo de que previamente se pregunte uno si Dios no le pide más: es decir, la renuncia al matrimonio.
También es cierto que en la actualidad el Opus Dei cuenta con miembros solteros y casados, hombres y mujeres. Pero durante sus primeros veinte años de existencia (contando a partir de la fecha "oficial" de fundación) admitió sólo a personas solteras. En cuanto a las mujeres, inicialmente no entraban para nada en los proyectos de Escrivá. "Nunca habrá mujeres -ni de broma- en el Opus Dei" (citado en Gondrand, 63). A los pocos días de escribir esta frase, una de aquellas intervenciones sobrenaturales a las que antes aludíamos le hace ver la necesidad de incluir a mujeres en el marco del Opus Dei. "Por voluntad de Dios, pues, el Opus Dei pasa a tener desde este día dos secciones, una de hombres y otra de mujeres" (Sastre, 102). De tal forma que,

según Escrivá, si "la fundación del Opus Dei salió sin mí, la sección de mujeres, contra mi opinión personal" (Berglar, 83), "contra mi inclinación y contra mi voluntad" (Sastre, 101). La sección femenina del Opus Dei, de todos modos, quedará "radicalmente separada" de la masculina (Constituciones, 1950, art. 437), porque, según decía Escrivá recordando un proverbio castellano, "entre santa y santo, pared de cal y canto" (Forja, n°. 414; Vázquez, 264).
Cabe preguntarse, desde luego, por las razones que hacen necesaria la existencia de esta sección de mujeres, que fue recibida con la ilusión y la sorpresa "de un hijo no esperado" (Vázquez, 264). Cabría incluso tener la tentación de explicarla a partir de las funciones que a las mujeres les son atribuidas en las Constituciones del Opus Dei: "la administración de las casas" del Opus Dei en el caso de las "numerarias" (art. 444.7), y "los trabajos manuales y el servicio doméstico" en las casas del Opus Dei en el de las "numerarias auxiliares" (en latín, "inservientes", art. 440.2). Pero este tipo de explicaciones nos obligaría a recurrir a la literatura "crítica", y en este apartado nos habíamos comprometido a no hacer uso mas que de las fuentes "oficiales"... Tales fueron, en cualquier caso, las tareas básicas de la madre y la hermana de Escrivá, "que quisieron encargarse de la administración de nuestros primeros centros" (Vázquez, 212). Al mismo tiempo, no obstante, ninguna de las dos perteneció jamás a la Obra. ¿Por qué? Porque no tenían "vocación al Opus Dei" (Vázquez, 211), pese a que ese mismo autor había escrito, cinco paginas más arriba, que en Burgos, en 1938, "el Padre manifestó a Alvaro del Portillo un pensamiento que le venía rondando con insistencia: si "meter" o no a la madre y a la hermana en la Obra" (ibíd., 206).
Sea como sea, aunque la fundación "oficial" de la sección femenina del Opus data de 1930, la mujer está prácticamente ausente de un libro como Camino. Puede decirse que todo el volumen fue concebido en forma de reflexiones y consejos dirigidos a un "tú". Y ese "tú" es siempre un hombre. "Que vuestra oración sea viril. Ser niño no es ser afeminado" (n°. 888). De la mujer apenas se habla, y cuando se habla de ella no es, salvo en raras excepciones, en segunda sino en tercera persona, como en aquel otro famoso punto de Camino: "ellas no hace falta que sean sabias: basta que sean discretas" (n°. 946).
Aun cuando "no es posible desdeñar la colaboración de la mujer en el apostolado" (Camino, n°. 980), en efecto, el papel de la mujer aparece en los textos y en el pensamiento de monseñor Escrivá no sólo como distinto, sino como subordinado al del hombre. Si en el caso del hombre, "al que pueda ser sabio no le perdonamos que no lo sea" (Camino, n°. 332), en el de la mujer "no hace falta que sean sabias: basta que sean discretas" (n°. 946). A las mujeres que llevan los centros de la Obra, el "Padre" les da consejos sobre la forma de preparar la comida, les recomienda "revistas de cocina", y al regresar de sus viajes les proporciona "recetas nuevas" (Helming, 55). En cuanto a la mujer casada, los consejos del "Padre" son, según Gondrand, "los de un confesor experimentado, lleno de sentido común y de sentido sobrenatural": han de arreglarse y deben preocuparse, "sobre todo con los años, de remozar un poco la fachada, utilizando los

cosméticos previstos al efecto. Será un gesto de caridad para todos y un medio de parecer más jóvenes ante sus maridos" (Gondrand, 278). El hogar se convierte así en "un remanso de paz, de alegría, de cariño y de belleza" (Bernal, 57).
¿Nos hallamos muy lejos de aquel estereotipo cultural, tan español por lo demás, de la mujer como "reposo del guerrero"? Víctor García Hoz, presentado por Sastre (p. 597) como una de las primeras "vocaciones matrimoniales" del Opus, escribe en 1945, en una recensión del libro "Santo Rosario" de Escrivá: "Es un acierto más de D. José María Escrivá presentar de nuevo el Rosario, no como pasatiempo cansino de mujerucas, sino como arma, como algo que han de utilizar los hombres que andan ocupados en cosas de guerra" (en la revista "Arbor", n°. 9, 1945, p. 594). Y Urteaga, al glosar el punto n°. 22 de Camino ("Sé recio. Sé viril. Sé hombre"), hace una apología de la "reciedumbre" y de la "virilidad" (Urteaga, 1948, 63-70), a la vez que se pregunta "por qué hemos dejado en muchas almas que se afemine esa maravillosa intimidad del alma con Dios" (ibíd., 66).
Aun así Ana Sastre, que es mujer, afirma que "Don Josemaría tiene, ya en estos años, una visión amplia y certera del papel que la mujer ha de jugar en el mundo y en la Iglesia" (Sastre, 103).
Las palabras "sexo" y "sexualidad", monseñor Escrivá las utiliza muy pocas veces. En general suele abordar el tema indirectamente, evitando el uso explícito del término, hecho que por sí solo podría ser ya significativo. "No te asustes al notar el lastre del pobre cuerpo y de las humanas pasiones: sería tonto e ingenuamente pueril que te enterases ahora de que eso existe" (Surco, n°. 134). "Eso" es "el aguijón de la pobre carne, que a veces ataca con violencia" (Forja, n°. 317, el remedio es "besar el Crucifijo"); son "las tentaciones de la carne" (Surco, n°. 847; el remedio es "juntarnos estrechamente a Nuestra Madre en el Cielo"); son las "bajas tendencias" (Surco, n°. 849; hay que "rezar despacio a la Virgen Inmaculada"); es "la concupiscencia sucia y seca" de "los afectos de la tierra" (Forja, n°. 477); el "cieno vil de las pasiones" (Surco, n°. 414); son, en definitiva, "instintos de machos y de hembras" (Surco, n°. 835).
En una de las raras oportunidades en que Escrivá emplea expresamente la palabra "sexualidad", es para afirmar: "En estos momentos de violencia, de sexualidad brutal, salvaje, hemos de ser rebeldes. Tú y yo somos rebeldes: no nos da la gana dejarnos llevar por la corriente, y ser unas bestias" (Forja, n°. 15). Pero "ni son más hombres, ni son más mujeres, por llevar esa vida desordenada. Se ve que, quienes así razonan, ponen su ideal de persona en las meretrices, en los invertidos, en los degenerados..., en los que tienen el corazón podrido y no podrán entrar en el Reino de los Cielos" (Surco, n°. 848). Si afirmara que tienen mayores probabilidades de contraer el sida... ¡todavía!; pero por lo que respecta a entrar en el Reino de los Cielos, según el Evangelio también lo tienen difícil los ricos (Mateo 19,23), e incluso pudiera ser que algunas "meretrices" precedieran en él al amable lector, y a un servidor, y al propio monseñor Escrivá (Mateo 21,31).

De todo ello se deduce, para el "Padre", la conveniencia de tratar al cuerpo "con caridad, pero no con más caridad que la que se emplea con un enemigo traidor" (Camino, n°. 226).
En su caso personal, ya desde muy joven "su porte atractivo debió causar impresión en las muchachas; y, por ello, comenzó a cuidar la vista, sin dejar que la mirada se enturbiase en la curiosidad" (Vázquez, 71). Una vez definida su vocación sacerdotal, para él está claro que si bien "yo bendigo ese amor (de los matrimonios) con las dos manos.., a mí el Señor me ha pedido más" ("Amigos de Dios", homilías, n° 84). Y pese a que "las malas inclinaciones de nuestra naturaleza se sienten lo mismo a los veinte años que a los cincuenta", la castidad, prosigue monseñor Escrivá, es "un triunfo, que nos da una paternidad maravillosa, muy superior a la de la carne" (Berglat 52). Lo mismo había escrito ya en Camino, precisamente en aquella reflexión sobre "el matrimonio para la clase de tropa" con la que iniciábamos este conjunto de observaciones y que termina así: "¿Ansia de hijos? Hijos, muchos hijos, y un rastro imborrable de luz dejaremos si sacrificamos el egoísmo de la carne" (Camino, n°. 28).
Como es bien comprensible, los biógrafos son parcos en sus comentarios sobre la sexualidad en la vida personal de. monseñor Escrivá. Según Berglar, "es sabido que hay mujeres para las que nada es tan atractivo como los hombres que quieren vivir el celibato, que quieren ser sacerdotes o que ya lo son. No vamos a profundizar ahora en el tema. Sólo diremos que tampoco el joven Josemaría estuvo libre de tales acechanzas. Como cualquier persona joven, tuvo que superar las tentaciones" (Berglar, 52).
Pero aunque este autor concluye que "en este terreno no hay nada sensacional que valga la pena señalar", lo cierto es que hay algún episodio que, sin ser "sensacional", puede resultar no obstante bastante ilustrativo. Como por ejemplo el hecho, comentado por Vázquez, de que cuando Escrivá iba con su madre por la calle, en el Madrid de los años treinta, la obligaba a caminar separada de él: "No podemos ir juntos por la calle -le decía- porque no llevo escrito en la frente que sea hijo tuyo y no quiero correr el riesgo de escandalizar a alguien" (Vázquez, 136).
En 1936, poco después del estallido de la guerra española, el "Padre" tiene que esconderse y debe cambiar a menudo de domicilio; por el mero hecho de ser sacerdote, corre el riesgo de ser fusilado. En un momento especialmente delicado, en que no tiene donde refugiarse, se produce el siguiente episodio (Gondrand, 118; Sastre, 198; Vázquez, 170): un amigo le ofrece la llave de una casa; la familia está fuera de Madrid y el portero es un hombre de confianza. En el piso hay sólo una criada, también de toda confianza, que podrá cuidar de él. Escrivá pregunta por la edad de la sirvienta. Veintidós o veintitrés años. "El Fundador mira a este hombre que quizá ha caminado la ciudad entera para buscar un escondite en el que proteger la vida del Padre y le dice: "Hijo mío, ¿no te das cuenta de que soy sacerdote y de que, con la guerra y la persecución, está todo el mundo con los nervios rotos? No puedo ni quiero quedarme encerrado con una mujer joven, día y noche. Tengo un compromiso con Dios, que está por encima de todo. Preferiría

morir antes que ofender a Dios, antes que fallar a este compromiso de Amor"" (Sastre, 198). "Con delicadeza y energía le hizo entender que, teniendo un compromiso de Amor con Dios, era temerario estar encerrado día y noche con una mujer, más aún habida cuenta de las circunstancias de desgaste físico y moral en tiempo de persecuciones" (Vázquez, 170). De este modo rechaza el ofrecimiento. Pero no le devuelve la llave al amigo. Sino que "añade: "¿Ves esta llave que me has dado? Pues va a ir a parar a aquella al-cantarilla." Y acercándose al sumidero la deja caer" (Sastre, 198). ""¿Ves esta llave?", le dijo. Se acercó a la boca de una al-cantarilla y la dejó caer por su negrura. Arrojada la llave, desaparecía la más remota ocasión de tentaciones" (Vázquez, 170).

"Por defender su pureza san Francisco de Asís se revolcó en la nieve, san Benito se arrojó a un zarzal, san Bernardo se zambulló en un estanque helado... Tú, ¿qué has hecho?", pregunta Escrivá (Camino, n°. 143). ¡Arrojar una llave a la alcantarilla!

En ese mismo capítulo de Camino, dedicado a la "santa pureza", hay dos puntos consecutivos (n°. 121 y 122) que parecen inspirados en aquel "Pensamiento" de Pascal: "L'homme n'est ni ange ni béte..." Dice Escrivá: "Hace falta una cruzada de virilidad y de pureza que contrarreste y anule la labor salvaje de quienes creen que el hombre es una bestia" (n°. 121). Y continúa: "Muchos viven como ángeles en medio del mundo. Tú, ¿por qué no?" (n°. 122). Porque -proseguía Pascal- "...et qui veut faire l'ange fait la bete".

3. La originalidad de monseñor Escrivá

Llegados a este punto, alguien podría preguntar: ¿y que hay de original en todo esto? Mejor dicho, llegados a este punto, yo desearía que alguien preguntase: ¿y qué hay de original en todo esto?

Pues no gran cosa, con franqueza. Por supuesto que un lector geográficamente muy alejado del mundo ibérico, culturalmente poco familiarizado con la que ha sido la historia de España en el siglo xx, o religiosamente desconectado del catolicismo romano tradicional, podría encontrar muy originales la figura, el talante y las formas de actuar de un personaje que sin lugar a dudas ha de parecerle sumamente exótico. En cambio, a un lector católico, español y de sesenta años, la figura de monseñor Escrivá le parecería mucho menos original, precisamente porque el contexto no le resultaría tan exótico.

Más que "un clásico de la espiritualidad de todos los tiempos", Escrivá de Balaguer es en el fondo "un hijo de su tiempo": el producto de un país determinado y de una época y de una Iglesia determinadas. La España del general Franco y la Iglesia del papa Pío x. Si el Opus Dei no se hubiese "visto nunca en la necesidad de ponerse al día", como sostenía Escrivá, el Opus sería hoy una organización paramilitar y profascista, antimodernista e integrista. Si no lo es, es porque ha ido evolucionando con el tiempo; como ha evolucionado la Iglesia católica, como evolucionó el régimen franquista y como evolucionó también monseñor Escrivá.

Con todo, la evolución jamás borra de golpe el pasado, como si nunca hubiese existido. El pasado deja huella ("deja poso", como decía Escrivá; Camino, n°. 1). La Iglesia católica actual es heredera de la de

antes del concilio Vaticano II, y aun en los ambientes más progresivos y progresistas cabe detectar tics de un autoritarismo y un clericalismo más propios de una situación de monolitismo cultural y de régimen monopolístico que de un verdadero pluralismo. El sistema monárquico y democrático español actual conserva numerosos y notables tics heredados del largo período de la dictadura franquista, en cuyo seno fueron socializados -con bastante escasas excepciones- sus actuales líderes políticos. Y en la capilla ardiente de monseñor Escrivá de Balaguer, convertido en un supuesto "precursor" del Concilio, se le puso entre las manos el crucifijo que al morir tenía Pío X (Sastre, 632; Vázquez, 486), el papa del integrismo católico más beligerante.

Tras haber afirmado, por lo tanto, que en la figura de Escrivá no hay gran cosa original y que es fundamentalmente el producto de un país, de una época y de una Iglesia concretas, habría que procurar no caer en el otro tópico, que consistiría en presentarle como un "producto típico" de esa Iglesia, de esa época y de ese país. Las ideas, los comportamientos, la espiritualidad, las devociones del padre Escrivá son fruto de un conjunto de influencias, sociales e intelectuales, que sus biógrafos sistemáticamente nos han escamoteado. Pero ello no significa que Escrivá sea un integrista "típico" ni un franquista "típico". Ni siquiera es "typically Spanish". Y no lo es porque, por más que sea hijo de su tiempo, no es un hijo "cualquiera" de su tiempo. La suya es una personalidad fuerte y acusada; guste o no, es un auténtico líder religioso; y la obra que ha dejado en herencia no es simplemente una más de las tantas fundaciones de la Iglesia católica en el siglo xx.

Por inspiración divina, por habilidad personal o por todo un conjunto de esas bromas, imprevistas e imprevisibles, que suele gastar la historia, monseñor Escrivá fue un hombre que generalmente supo estar en el lugar adecuado en el momento oportuno. A principios de siglo la carrera eclesiástica proporcionaba una de las plataformas de promoción social para jóvenes ambiciosos de ciertas clases sociales y de determinadas regiones españolas: pero Escrivá fue seminarista en Zaragoza y no en su diócesis de origen. Ordenado sacerdote, encontró la forma de irse a Madrid, donde logró crearse una red de relaciones. En 1938 está en Burgos, donde se ha instalado el estado mayor de los vencedores de la guerra; regresa a Madrid el día mismo de la entrada de las tropas franquistas en la capital. Su incipiente organización comienza a extenderse por toda la península: dirige residencias universitarias, es una cantera de catedráticos de universidad y ejerce un control casi monopolístico sobre los recursos destinados a la investigación. En 1944 Escrivá dirige los ejercicios espirituales de Franco.

En 1946 se traslada a Roma. Al poco tiempo, el Vaticano crea una nueva figura jurídica de organización eclesiástica, los institutos seculares, y el Opus Dei se convierte en el primer instituto aprobado por la Santa Sede. En pocos años, el organismo fundado por monseñor Escrivá ha pasado de tener un estatuto de asociación diocesana a otro de carácter pontificio. Y el Opus Dei se extiende efectivamente a nivel internacional. Paralelamente a esta siembra de socios del Opus Dei (casi todos españoles, todavía) por el mundo entero, otros ocupan

puestos clave en la universidad así como, paulatinamente, en el mundo de la economía y de la banca, en el mundo de la administración pública española y en el mundo de los medios de comunicación. Con la incorporación de miembros casados, se amplían sus bases de reclutamiento. Simultáneamente, algunos miembros de la Obra penetran en el mundo de la Curia vaticana y de sus diversas "sagradas congregaciones".
¿Para qué seguir? El desarrollo posterior está relativamente documentado en la literatura "oficial". Creación de centros de formación, escuelas, clubs, residencias; centros de formación sacerdotal propios; universidades propias. El "ropaje" jurídico de los institutos seculares queda pequeño o deja de ser el más adecuado. Pacientemente, el Opus Dei emprende un camino de reconversión que le llevará a ser la primera -y hasta ahora única- prelatura personal de la Iglesia católica. En el momento de solicitar formalmente esta transformación jurídica el Opus Dei tenía -según un informe firmado por el presidente general, Alvaro del Portillo- 72.375 miembros de 87 nacionalidades distintas, que trabajaban en 479 universidades y escuelas superiores, 604 periódicos y revistas, 52 emisoras de radio y televisión, 38 agencias de información y publicidad, y 12 productoras y distribuidoras cinematográficas, entre otras (citado en Fuenmayor y otros autores, 601 y 609; véase asimismo la larga -y encomiástica-relación de actividades y realizaciones en el librito de William West, "Opus Dei. Exploding a myth").
Y todo esto, ¿es obra de un solo hombre? Por supuesto que sí, dicen unos, deslumbrados por su carisma, por su poder de atracción, por la sensación de seguridad que inspira, por la fascinación que ejerce. Claro está que no, dicen otros: Escrivá es el hombre impulsivo, elemental, primitivo, de los rosarios y los cilicios, de los sagrarios, los confesionarios, las mortificaciones y las penitencias, de los "Ángeles Custodios" y de la "Virgen Santa del Amor Hermoso", progresivamente manipulado por unos individuos fríos y calculadores, distantes y controladores, listos, buenos estrategas, que le escriben cuanto quieren que diga y hasta le enseñan de qué forma tiene que peinarse. Ni lo uno ni lo otro, tercian los de más allá: cuando es manipulado, es porque él mismo se deja manipular, porque le conviene y le interesa, y porque en definitiva ello le beneficia. Falso todo de arriba abajo, dice la versión "oficial" del Opus Dei. La pregunta inicial estaba mal planteada. ¿Qué quiere decir si es "obra de un solo hombre"? Basta fijarse en el nombre: es "Obra de Dios".

4. Conclusión

Obra de Escrivá, Obra de Dios a través de Escrivá, o bien Obra del "entourage" de Escrivá, lo cierto es que la historia del Opus Dei, de la que vamos a ocuparnos en los próximos capítulos, no es menos paradójica que la historia personal de monseñor Escrivá de Balaguer.
Así pues, llegado el momento de cerrar esta primera sección, ¿podemos afirmar que hemos llegado a algún tipo de conclusiones?
a) Las páginas que anteceden no son, ni han tenido jamás la pretensión de ser, una biografía del padre Escrivá. En el mejor de los casos constituyen una aproximación fragmentaria, parcial, incompleta y

provisional a su figura, a algunos de los aspectos más interesantes de su personalidad. Al mismo tiempo demuestran, no obstante, que tampoco son verdaderas biografías lo que oficialmente, desde el Opus Dei, se presentan como estudios biográficos del fundador. Bromeando, el Padre escribía en una ocasión que como muchas veces había tenido que dormir "debajo de la mesa del comedor con un libro de teología por cabezal, a la fuerza soy buen teólogo" (Vázquez, 256). Los biógrafos "oficiales" han tenido quizás el privilegio de dormir con la cabeza encima de los documentos del "Registro Histórico del Fundador", pero no se han dado cuenta de que con esto no bastaba. Han querido mitificar al "Padre" y lo han convertido en un "fetiche" (Urteaga, 1948, 30), un "ser deforme", un "caso para que lo estudie un médico modernista" (Camino, n°. 133). No existe aún un buen estudio sobre monseñor Escrivá de Balaguer. Y el personaje lo merece.
b) Bromeando otra vez, a un obispo amigo suyo que le muestra un papel en el que se le ataca duramente, Escrivá le dice que si le conocieran más "quizás hubieran podido decir cosas peores" (Vázquez, 223). El buen estudio que Escrivá merece no habría de servir para poder decir de él "cosas peores", sino para comprenderle mejor. Para deshacer el engaño de su transparencia, de su "coherencia y continuidad inalterables" (Berglar, 327), y para adentrarse en su complejidad. La personalidad de Escrivá es una personalidad rica y complicada, y eso es lo que estas páginas han procurado poner de manifiesto: "las paradojas" de monseñor Escrivá. Si tuviésemos que arriesgarnos a formular un juicio temerario como los de Berglar, más bien nos atreveríamos a decir que si algo hay en Escrivá que sea inalterable, es su sinceridad. Por lo menos hasta el año 1946 (a partir de esta fecha ya no estaríamos tan seguros y titubearíamos algo más: en los próximos capítulos se verá por qué), Escrivá es un hombre de una sinceridad radical. "No hace teatro. Es imposible que sea teatro" (Calvo Serer, en Martí Gómez y Ramoneda, 28). Y es sincero en el sentido de que él es el primer convencido de cuanto dice y cuanto hace: es, por decirlo así, el primero en creer en su propia "propaganda".
c) Dado este carácter complejo, rico y paradójico del personaje, pretender resumir su pensamiento en unas pocas frases es imposible, porque la selección de los aspectos subrayados contiene inevitablemente muchas dosis de arbitrariedad. Aun así, y admitiendo la simplificación en la que incurrimos, pero comprobando al mismo tiempo que la selección es muy paralela a la que hace Raimon Panikkar (desde el distanciamiento, pero desde un conocimiento muy directo; véase Moncada, 1987, 135s), propondríamos una síntesis basada en dos textos muy complementarios de Escrivá, respectivamente tomados de Camino y de Forja.
En esta oportunidad, evidentemente, el "Padre" no bromea: "¡Caudillos!... viriliza tu voluntad para que Dios te haga caudillo. ¿No ves cómo proceden las malditas sociedades secretas? Nunca han ganado a las masas. -En sus antros forman unos cuantos hombres-demonios que se agitan y revuelven a las muchedumbres, alocándolas, para hacerlas ir tras ellos, al precipicio de todos los desórdenes... y al infierno. -Ellos llevan una simiente maldecida.

"Si tú quieres..., llevarás la palabra de Dios, bendita mil y mil veces, que no puede faltar. Si eres generoso..., si correspondes, con tu santificación personal, obtendrás la de los demás: el reinado de Cristo: que todos vayan con Pedro a Jesús por María" (Camino, n°. 833; la cita es íntegra; los puntos suspensivos, en el original; las últimas palabras, en latín en el original: "omnes cum Petro ad Iesum per Mariam").
"Los enemigos de Dios y de su Iglesia, manejados por el odio imperecedero de Satanás, se mueven y se organizan sin tregua. -Con una constancia "ejemplar", preparan sus cuadros, mantienen escuelas, directivos y agitadores y, con una acción disimulada -pero eficaz- propagan sus ideas, y llevan a los hogares y a los lugares de trabajo su semilla destructora de toda ideología religiosa. "¿Qué no habremos de hacer los cristianos por servir al Dios nuestro, siempre con la verdad?" (Forja, n°. 466).
De no ser porque antes habíamos adelantado que en una selección como ésta la simplificación es inevitable, bien tendríamos la tentación de exclamar: ¡aquí está todo! ***1)*** La división del mundo en buenos y malvados, en cristianos y enemigos de Dios y de la Iglesia. Unos: santos, generosos, viriles, apostólicos, devotos; otros: demoníacos, destructivos, marcados por el odio, por la agitación, el desorden. ***2)*** El lenguaje, cargadísimo de connotaciones negativas: sociedades "secretas y malditas", "antro, precipicio, infierno", "simiente maldecida", "odio imperecedero", "acción disimulada", "semilla destructora"; y el "caudillo" de "voluntad viril" como único instrumento capaz de hacer frente a la situación. ***3)*** Los medios "sobrenaturales" que este "caudillo" debe emplear: la "santificación personal", el apostolado ("llevar la palabra de Dios"), la fidelidad a la Iglesia romana ("cum Petro"), la devoción a la Virgen. ***4)*** Los medios "materiales": "qué no habremos de hacer los cristianos...". Reconstruyamos la frase de Escrivá, modificando tan sólo la adjetivación: los miembros del Opus Dei, "con una constancia ejemplar (sin comillas), preparan sus cuadros, mantienen escuelas, directivos y apóstoles (no agitadores) y, con una acción eficaz y discreta (en vez de disimulada), propagan sus ideas y llevan a los hogares y a los lugares de trabajo la semilla bendita (en lugar de destructora) de la religión". No es en absoluto una mala definición de la pauta de conducta de los miembros del Opus: los "buenos" han de oponerse a los "malos" con los mismos medios que éstos usan, única garantía de poderse enfrentar a ellos con éxito. ***5)*** El objetivo final de Escrivá: "el reinado de Cristo", muy vinculado a toda la tradición de la devoción al "Sagrado Corazón de Jesús", vehiculada en España sobre todo por la espiritualidad jesuítica de la época: "reinaré en España", símbolo y eslogan del integrismo, del antimodernismo, del esfuerzo desesperado por frenar lo que posteriormente se ha dado en llamar "proceso de secularización". Frenarlo, como sea: "¡A golpe de látigo!", si es preciso (Urteaga, 1948, 97-108): "Si en tu Patria hay mano cobarde que acerca su tea encendida a la Iglesia del Poderoso, no temas empuñar el arma. ¡No podemos dejarnos matar! Que nadie se ría de un cristiano" (ibid., 97), porque "los cristianos de hoy no tenemos vocación de mártires, sino de guerreros" (ibid., 98), y conviene que

todo el mundo sepa que "los cristianos de esta generación están dispuestos a morir matando" (ibíd., 99).
¿Es esto el Opus Dei? Si admitiéramos, de acuerdo con la literatura "oficial", que el Opus Dei no ha cambiado desde el día de su fundación, el Opus Dei sería "esto". Nuestra tesis es que ha cambiado y que hoy no lo es. Pero lo fue en la España de los años cuarenta.
d) Ya que no menos arbitrarios en la selección, seamos muchísimo más breves en la presentación de un texto que nos sirva como síntesis de algunos de los principales rasgos de la personalidad de Escrivá.
En un encuentro con los primeros franceses que han ingresado en el Opus, monseñor Escrivá les dice en 1959: "Os quiero piadosos, alegres, optimistas, trabajadores y pillos" (Sastre, 381). No está mal, como aproximación al retrato del "Padre". Todas ellas son cualidades de ese paradójico personaje; y la última constituye acaso una buena clave para entender precisamente su carácter paradójico. En Camino afirma Escrivá que "el plano de la santidad que nos pide el Señor está determinado por estos tres puntos: la santa intransigencia, la santa coacción y la santa desvergüenza" (n°. 387). Habría que añadirle una nueva virtud: la de la "santa pillería", muy vinculada a la cuestión de los medios antes mencionada. "Donde no te llegue la inteligencia, pide que te alcance la santa pillería, para servir mas y mejor a todos" (Surco, n°. 942).
Pese a que en las devociones católicas tradicionales existen ya santos patronos para casi todo, con el buen humor contagioso del "Padre" propondríamos que si la Iglesia decide efectivamente canonizarle algún día, y si la sede está vacante, el nuevo san Josemaría se convierta en el patrón de los pillos...
Alguien podría pensar tal vez que éste habría sido un final divertido. Me apresuro a añadir que ni me parece especialmente divertido, ni creo que pueda ser el final. El buen humor del "Padre" no es lo único contagioso. También las paradojas lo son. Como en las piezas musicales en las que, llegados a un aparente final, es preciso acudir de nuevo a las frases iniciales del movimiento, también en este caso hay que volver a repetir algo que ha sido dicho ya. El conjunto es más exótico que realmente original; monseñor Escrivá es un hijo de su país, de su época y de su Iglesia.
La "pillería" no es patrimonio exclusivo de monseñor Escrivá; "santa" o "secularizada", es cultivada entre los españoles como un deporte nacional. El tráfico de influencias, el fraude en las declaraciones de impuestos, la utilización de los mismos medios que el adversario con objeto de combatirle con mayor eficacia, son virtudes practicadas "discretamente" pero "descaradamente", con "santa desvergüenza", del mismo modo que se defienden con "santa intransigencia" aquellas realidades definidas como intocables: monarquía, constitución, ejército y "sagrada unidad de la Patria".
Toda la "modélica" transición política española, a raíz de la muerte del general Franco, se efectuó sobre la base del consenso tácito de camuflar el pasado, de olvidarlo como si no hubiese existido jamás. Alexander y Margarethe Mitscherlich hablaban de la "Unfahigkeit zu Trauern", de la incapacidad de proceder a lo que los psicoanalistas

denominan el trabajo del duelo, de asumir el pasado separándose de él y de romper con el pasado asumiendo a la vez sus consecuencias, como si se tratara de un fenómeno característico del pueblo alemán en su relación con el nazismo. Ese mismo fenómeno y esa misma incapacidad han podido detectarse en la sociedad española de los años setenta y ochenta, y son detectables todavía hoy en las filas del Opus Dei.

Por último, en lo que respecta a los "caudillos" y a los "golpes de látigo", a los "cristianos generosos" y "dispuestos a morir matando", monseñor Escrivá y el Opus Dei tampoco son especialmente originales. Buena parte del clero español de los años cuarenta pensaba y decía lo mismo. Los obispos españoles aplaudían a Escrivá. Y algunos de los que no aplaudían, así como los que se volvían contra él, encabezados por los jesuitas, si atacaban a Escrivá no era para manifestar así el radical desacuerdo con sus ideas: le atacaban porque les hacía la competencia y porque querían ser ellos quienes tuvieran prioridad absoluta a la hora de dar palos.

Así pues, si a alguien le apetece interpretar estas páginas como una crítica "devastadora" de la figura de monseñor Escrivá, sepa al menos que no ha sido esa nuestra intención.

Queríamos tratar de comprender, y, para llegar a comprender, tan engañosa resulta la simple descalificación como la pura mitificación. Escrivá es hijo de una Iglesia y de una sociedad determinadas. Los españoles de hoy son igualmente, si no sus hijos, sus nietos; incluyendo a aquellos que, sin ser hoy católicos, fueron socializados en aquella cultura. La sociedad española actual, de derechas o de izquierdas, y la Iglesia española actual, la "restauracionista" y la "progresista", están repletas de pequeños imitadores del "Padre". Si tras haber intentado comprenderle alguien le pretende juzgar y quiere distribuir méritos y defectos, premios y castigos, habrá de procurar que el reparto sea equitativo.

CAPÍTULO IV. DESDE LA FUNDACIÓN OFICIAL DEL OPUS DEI HASTA EL COMIENZO DE LA GUERRA ESPAÑOLA (1928-1936)

1. Sinopsis de la versión oficial: la fundación del Opus Dei

a) El mes de abril de 1927, José María Escrivá llega a Madrid. El mes de junio es nombrado "capellán del Patronato de Enfermos" y empieza a "desarrollar una incansable labor apostólica" (Berglar, 387). Se gana la vida dando clases, en la Academia Cicuéndez. No es ya exactamente el período de los "barruntos" (aquel "un buen día, quién sabe cuándo, Dios le iba a exigir algo, quién sabe qué", de Berglar, 37). Se trata más bien del período en que espera, y ruega a Dios que le manifieste su voluntad: "ut videam", "que vea, Señor".

b) El año 1928, el día 2 de octubre, "ve", "ve el Opus Dei", "Dios le hace ver el Opus Dei". Lo ve "tal como Dios lo quería, tal como iba a ser al cabo de los siglos" (Vázquez, 113). Y lo ve, además, con toda claridad: "no fue una inspiración genérica, destinada a irse concretando con el quehacer histórico, sino una iluminación precisa y determinada" (Illanes, 1982, 87). Ve, en definitiva, cuál es "la vocación específica que la Providencia divina le había reservado desde la eternidad" (Berglar, 68).

Sobre esta fecha y sobre su significación, los autores del Opus Dei comentan, glosan y no acaban. Vázquez de Prada explicará qué tiempo hacía aquel día en Madrid (p. 16), qué noticias traían los periódicos (p. 20), qué número había salido premiado en el sorteo de la lotería (p. 21) y qué películas echaban en los cines de Madrid (p. 24), para concluir con una descripción del viaje del "Zeppelín" aquel mismo 2 de octubre, día en que Hindenburg cumplía los ochenta y un años (p. 25).

A un nivel distinto, Fuenmayor, Gómez-Iglesias e Illanes definen "la fisonomía de la Obra tal y como la vio su Fundador", en una enumeración dc no menos de doce rasgos fundamentales: llamada a la santificación del mundo y a la "instauración del Reino de Cristo"; llamada a la valoración del trabajo profesional; llamada a vivir la fe con radicalidad, en respuesta a la "intervención de Dios en la historia" que supone la aparición del Opus Dei; llamada a la santificación personal, porque "no se trata de llevar adelante una empresa humana, sino de participar en la aventura divina de la Redención"; llamada al apostolado; llamada a la unidad de vida; llamada a hombres y a mujeres (aunque en este punto los autores admiten que será en 1930 cuando Dios "le hizo comprender que la luz recibida año y medio antes tenía que ser comunicada también a mujeres"); llamada a personas solteras y casadas (reservando a las primeras "determinadas funciones de dirección o formación"); llamada a sacerdotes y a seglares; llamada a la valoración de la inteligencia (de ahí "el aprecio que don Josemaría manifestó a las profesiones intelectuales, consciente de su trascendencia social"); llamada al reconocimiento de la "plena libertad de los miembros en todas las cuestiones profesionales, sociales y políticas"; y, por último, llamada a la universalidad o internacionalidad del Opus Dei (Fuenmayor y otros autores, 39-47).

c) A partir de ese 2 de octubre de 1928 en que "Dios se dignó iluminarle" (Berglar, 67), el padre Escrivá no para quieto. Intensifica su vida de plegaria y de mortificación, y empieza a buscar a "personas que pudieran entender y vivir el ideal que Dios le había manifestado" (Berglar, 387). Desde aquel mismo momento, dice Escrivá, "no tuve ya tranquilidad alguna, y empecé a trabajar, de mala gana, porque me resistía a meterme a fundar nada; pero comencé a trabajar, a moverme, a hacer: a poner los fundamentos" (citado en Illanes, 1982, 66).

Otros testimonios corroboran esa resistencia a emprender una fundación nueva: "no me interesaba ser fundador de nada" (citado en Vázquez, 115); "no quería, no pensaba ni deseaba nunca hacer una fundación" (citado en Sastre, 96). El "Padre" se pone a indagar sobre algunas organizaciones católicas que habían surgido hacía poco en Italia y en la Europa central, "pensando que si alguna de ellas correspondía a lo que Dios le había mostrado, se uniría a ella para ser el último de todos" (Helming, 23). Pero las informaciones que recibe le convencen de que éste no es el caso; por lo tanto, no le queda otra solución que "abrir brecha él solo" (ibíd., 23).

En efecto, el Opus Dei no tiene precedentes inmediatos. Así lo afirma Álvaro del Portillo: "Si se tiene en cuenta el paréntesis -de muchos siglos- que había entre la vida santa de los primeros seguidores de Cristo y la espiritualidad de la Obra, se entenderá que no puedo señalar ningún precedente inmediato del Opus Dei" (Portillo, 1978, 40). ¿Cuál es ese largo paréntesis que se cierra con la "visión" del padre Escrivá? Que "al cabo de los siglos, volvía a recordar a la humanidad entera que el hombre había sido creado para que trabajara" (Sastre, 93). Esto es, según la versión "oficial", lo que convierte a monseñor Escrivá en "un pionero de la santidad de los laicos", y en "una de esas almas excepcionales escogidas por Dios", cuya misión "ha resultado uno de los elementos fundamentales de la renovación eclesial suscitada por el Señor durante los últimos decenios" (Alonso, 1982, 229).

d) El mes de febrero de 1930, al poco tiempo de haber dejado escrito que nunca habría mujeres -"ni de broma"- en el Opus Dei, Dios hace ver a Escrivá que él sí quiere que en el Opus haya mujeres. Luego tendrán que transcurrir otros trece anos para que Dios, "metiéndose una vez más en su vida", le muestre que quiere que exista asimismo "un cuerpo o núcleo sacerdotal", puesto que "ésa es la estructura de la Iglesia, y la que, a su modo, debía reproducir también el Opus Dei" (Fuenmayor y otros autores, 118s).

De esta forma quedará consolidada la triple fundación del Opus Dei inicial, la sección femenina y la sociedad sacerdotal. De la primera, Escrivá dirá: "Y yo tengo que decir que no he fundado el Opus Dei. El Opus Dei se fundó a pesar mío. Ha sido una voluntad de Dios que se ha verificado y ya está. Yo soy un pobre hombre que no he hecho más que estorbar, de modo que no me llames fundador de nada" (citado en Vázquez, 472). De la sección de mujeres: "Os aseguro con una seguridad física -así, física- que sois hijas de Dios. Vosotras no habéis tenido fundadora: vuestra Fundadora ha sido la Santísima Virgen" (ibíd., 116). Y de la sociedad sacerdotal: "El 14 de febrero de 1943,

después de buscar y no encontrar la solución jurídica, el Señor quiso dármela, precisa y clara" (ibíd., 233). En resumen, y siempre según el "Padre": "La fundación del Opus Dei salió sin mí; la Sección de mujeres, contra mi opinión personal, y la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz, queriendo yo encontrarla y no encontrándola" (ibid., 234).
Un mes después de haber fundado la sección de mujeres, el 24 de marzo de 1930, el "Padre" escribe una primera carta a cuantos, a partir de ahora, llamará "hijos míos". Berglar hace singular hincapié en la significación de dicho documento, del que reproduce y comenta bastantes fragmentos (Berglar, 94-101). La carta, que tiene "una gran importancia para la historia de la Iglesia", ha sido traducida al latín, "idioma de la Iglesia", y se conoce como "Singuli dies" ya que, "como es normal en estos casos", tales cartas suelen citarse por sus primeras palabras (Berglar, 94; las cursivas son nuestras). Puede resultar oportuno recordar que éste es, en efecto, el procedimiento que suele usarse en el caso de las encíclicas de los Santos Padres. Tampoco es del todo inoportuno llamar la atención sobre el hecho de que el "Padre" redacta la carta "Singuli dies" en un momento en el que aún no hay nadie, "ni un solo miembro", en el Opus Dei, lo cual no deja de suponer una innovación con respecto a las costumbres pontificias.
e) En las postrimerías del año 1930 comienzan a llegar los primeros miembros del Opus Dei, "como fruto de la ingente labor del Fundador con personas de toda condición: hombres, mujeres, sacerdotes, estudiantes, obreros, enfermos" (Berglar, 387). En la cronología establecida por este autor al final de su volumen, para el período 1931-1932 hace constar tan sólo que Escrivá deja de ser capellán del "Patronato de Enfermos" para pasar a serlo de "las Agustinas Recoletas del convento de Santa Isabel", así como que "los domingos va con un grupo de estudiantes a visitar a los enfermos del Hospital General" (Berglar, 387).
j) El mes de diciembre de 1933, ya en plena república, y seis meses después de la aprobación de una ley que prohíbe a las congregaciones religiosas la creación o el mantenimiento de escuelas privadas (Vázquez, 135), Escrivá inaugura su primera obra apostólica: "la primera labor corporativa fue la Academia que llamábamos DYA -Derecho y Arquitectura- porque se daban clases de esas dos materias; pero significaba Dios y Audacia, para nosotros" (Escrivá, 1975, 27).
La academia "funciona como centro cultural y de enseñanza"; además de las clases "de temas profesionales, se organizan algunos ciclos de formación religiosa y apologética", de los que no se encarga Escrivá, sino un sacerdote amigo (Sastre, 173; véase igualmente Bernal, 197). Al comenzar el curso siguiente, la academia se traslada a unos locales más espaciosos, al mismo tiempo que se convierte en residencia de estudiantes, "en un barrio distinguido" de Madrid (Pérez Embid, 1963). Con este motivo Escrivá solicita al obispado un permiso para poder instalar un oratorio en el edificio. La petición figura como primer documento en el apéndice documental del volumen colectivo de Fuenmayor (1989, p. 509). En ella, Escrivá se presenta como director espiritual de la academia-residencia, cuyo director técnico es el arquitecto Ricardo Fernández Vallespín, uno de los primeros

"discípulos" del "Padre". Es interesante comprobar de qué forma presenta Escrivá las actividades de esta "primera obra apostólica del Opus Dei". De acuerdo con lo expuesto en la solicitud, en la academia se dan clases de religión, "además de los fines culturales que le son propios". Por otra parte, "se procura hacer obras de celo con los alumnos y residentes de la casa y con otros estudiantes de todas las Facultades y Escuelas Especiales, explicándoles el Santo Evangelio, practicando el retiro mensual, atendiendo a catequesis en los barrios extremos, etc ."; y es por todo ello que desean poder tener en la casa "Capilla y Sagrario con su Divina Majestad Reservado" (Fuenmayor y otros autores, 509).
A finalizar el curso 1935-1936 la residencia se traslada de nuevo, "a un noble palacio de esa misma calle de Ferraz" (Pérez Embid, 1963); pero al cabo de una semana de haber solicitado la autorización para trasladar asimismo el oratorio (Fuenmayor y otros autores, 510) estalla la sublevación militar del mes de julio de 1936, y en el ataque a un cuartel próximo el edificio queda destruido.
g) Por último, preciso es señalar que en 1934 Escrivá publica, además de "Santo Rosario", obra "profundamente poética e intimista" (Berglar, 168), un librito que lleva el título de "Consideraciones espirituales", editado en la Imprenta Moderna, la antigua imprenta del Seminario de Cuenca, ciudad cuyo obispo, pariente lejano suyo, le había ofrecido tiempo atrás una canonjía.
"Consideraciones espirituales", obra en la actualidad prácticamente ilocalizable, es presentada por la literatura "oficial" del Opus Dei como una primera versión de Camino, el cual vendría a ser simplemente su reedición ampliada. Así por ejemplo, se dice que "Consideraciones espirituales", "en su segunda edición, sin modificaciones y con algunos capítulos más, aparecida en 1939, recibió el nombre de Camino" (Gómez Pérez, 1976, 253). El propio Escrivá afirma: "Escribí en 1934 una buena parte de ese libro (Camino), resumiendo para todas las almas que trataba -del Opus Dei o no- mi experiencia sacerdotal" (Conversaciones, n°. 36). En la advertencia preliminar de "Consideraciones", Escrivá había dicho que eran "apuntes, escritos sin pretensiones literarias ni de publicidad, respondiendo a necesidades de jóvenes seglares universitarios dirigidos por el autor". Y el mismo año 1934, en carta dirigida al vicario general de la diócesis de Madrid, le comunica la inminente aparición de un "folletico", explica que son "notas que empleo para ayudarme en la dirección y formación de los jóvenes", y añade que "no tienen pretensiones, ni importancia" y que "sólo son útiles para determinadas almas, que quieran de veras tener vida interior y sobresalir en su profesión" (Bernal, 199).
En todo caso, el librito de 1934 "consta de 438 puntos de meditación" (Gondrand, 94), mientras que Camino tiene 999, es decir algo más del doble. Jamás se ha efectuado un análisis comparativo de ambos textos: sería sin duda muy interesante.
2. Algunas cuestiones pendientes
Es lógico que para este período inicial, y relativamente lejano, sean numerosas las cuestiones no resueltas, o no resueltas de modo satisfactorio. Cabría subdividirlas -aunque sólo sea en orden a una

mayor claridad expositiva, ya que de hecho todas ellas están estrechamente emparentadas- en cuestiones que básicamente afectan a la trayectoria personal del "Padre", cuestiones relacionadas con el Opus Dei en cuanto movimiento u organización naciente, y cuestiones relativas a la aparición de los primeros seguidores de Escrivá y primeros miembros, por tanto, del Opus.

1) El padre Escrivá en Madrid

Aunque aparentemente se trate de cuestiones menores, en el caso de la trayectoria del padre Escrivá durante esos años habría que tomar en consideración, por una parte el tema dc su incardinación en la diócesis de Zaragoza y de la licencia que se le concede para residir en Madrid, y, por otra parte, el tema de las razones y del objetivo del traslado de Zaragoza a Madrid.

El primero de ambos aspectos fue planteado con cierta insistencia por Giancarlo Rocca (1985, 9-14), según el cual pudiera haberse producido alguna irregularidad en la situación jurídica del padre Escrivá. A partir del momento en que expira el permiso de dos años que se le había otorgado en abril de 1927, sin que haya regresado a Zaragoza ni tenga intención de hacerlo, no se sabe exactamente cuál es la situación oficial de Escrivá. Rocca explica que pese a sus múltiples intentos de aclararlo, ni en el obispado de Madrid saben decirle si Escrivá pasó a formar parte del clero de la diócesis de Madrid, ni en la curia diocesana de Zaragoza existe constancia alguna de que hubiese dejado de pertenecer a dicho obispado (Rocca, 1985, 13). El autor llega a la conclusión de que Escrivá no queda incardinado a la diócesis de Madrid hasta 1942: es decir, trece años después de la finalización del permiso, y con la guerra española de por medio. El libro de Fuenmayor y otros autores, sin referirse en ningún momento a las preguntas suscitadas por Rocca, confirma este último extremo (Fuenmayor y otros autores, 26, nota 2). Antes de la publicación del libro de Rocca, la literatura "oficial" nunca había aludido para nada a la cuestión (Gondrand, 47; Berglar, 59); posteriormente, en cambio, la mencionan, aunque sin precisión alguna: el plazo inicial de dos años "irá ampliándose" (Sastre, 82); Escrivá habría visto renovadas "las oportunas autorizaciones canonicas" los años 1929, 1930 y 1931, "la última, para un período de cinco años" (Fuenmayor y otros autores, 26).

Todo ello no revestiría aquí para nosotros particular interés, si no fuera porque la cuestión podría estar estrechamente relacionada con el porqué de la voluntad de Escrivá de marchar de Zaragoza. Al parecer, el seminarista Escrivá había mantenido excelentes relaciones con el entonces arzobispo, el cardenal Soldevila. Pero Soldevila muere en 1924 (víctima de un atentado), y su sucesor, monseñor Rigoberto Doménech, no trata a Escrivá con tanta deferencia. De suerte que Escrivá, que quería ser sacerdote pero no quería, según vimos ya, "ser el cura, que dicen en España" (Bernal, 65), al día siguiente de haber cantado la primera misa es destinado a una pequeña parroquia rural. Al cabo de un mes y medio está ya de regreso en Zaragoza, posiblemente con el pretexto de que debe terminar los estudios de la carrera de derecho. Poco después de haberse licenciado, es destinado a

otro pueblo, al cual llega el día 1 de abril, para permanecer en él hasta el 17 del mismo mes; el día 19 sale hacia Madrid, con el famoso permiso para hacer el doctorado.
Prescindiendo del hecho de que una vez en Madrid se dedica a muchas otras actividades, pero sin sacar adelante la tesis doctoral, habría que preguntarse para qué quiere el título de doctor. Y parecería que, o bien se trata de un mero pretexto para huir de Zaragoza, o bien lo quiere porque en aquellos momentos su objetivo es el de dedicarse a la enseñanza. Podría ser una pura casualidad, pero no es seguro que sea mera casualidad: de la época del Seminario y de la Universidad de Zaragoza, Ana Sastre menciona exclusivamente los nombres de tres amigos de Escrivá: don Félix Lasheras, el profesor Legaz Lacambra y monseñor José López Ortiz (Sastre, 68). El primero, sacerdote y capellán castrense, fue durante muchos años catedrático de latín (huelgan en este caso las referencias bibliográficas: fue profesor mío en un instituto de Barcelona); el segundo, catedrático de derecho (véase López Rodó, 1990, 27), además de ser -¿otra casualidad?- el traductor castellano de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo" de Weber, y el tercero, también catedrático (López Rodó, 1990, 29), antes de ser obispo y vicario general castrense.

2) La fecha de la fundación

No obstante, éstas son todavía cuestiones relativamente menores. En lo que respecta a este período (1928-1936) es evidente que el tema básico es el de la fundación del Opus Dei, fechada oficialmente en 1928. Y también en este caso existen problemas no resueltos, o bien no resueltos de forma tan satisfactoria.
Del análisis de la literatura oficial se deduce que antes del día 2 de octubre de 1928 Escrivá no tiene intención alguna de fundar nada. En ningún momento se nos habla de la existencia de proyecto alguno, previo a la "iluminación" divina. Sin dejar de admitir la posibilidad de que realmente así fuera, no hay duda de que el argumento sirve, de paso, para ahorrarse el reconocimiento de la existencia de cualquier tipo de influencia en el origen de la idea de Escrivá. Planteadas así las cosas, en efecto, la atmósfera que Escrivá descubre a su llegada a Madrid no va a tener absolutamente nada que ver con la fundación del Opus, ya que (quod erat demonstrandum) el Opus es la manifestación directa de la voluntad de Dios.
¿Cuál es, sin embargo, esta atmósfera? Fieles al principio de basarnos en toda la medida de lo posible en autores pertenecientes al Opus Dei, veamos cómo describe Antonio Fontán el ambiente de aquella universidad madrileña en la que Escrivá se matricula de los cursos de doctorado: "Los sectores dinámicos del profesorado universitario español son predominantemente prorrevolucionarios, acatólicos o neutrales en el orden religioso, y en algunos casos muy notables, abiertamente anticatólicos" (Fontán, 1961, 22). "Los profesores miembros de organizaciones católicas eran muy escasos, y en las universidades más importantes, como por ejemplo la de Madrid, el movimiento cultural y científico lo dirigían hombres de izquierdas o agnósticos y secularistas, e incluso marxistas" (ibíd., 23). Hay un

"descenso de vitalidad creadora intelectual entre los católicos españoles... (que olvidan) que tenían por misión una presencia activa en las cosas de este mundo, y especialmente en las más nobles y fecundas: la ciencia, la educación, la cultura" (ibíd., 27).

Nos hallamos, prosigue Fontán (basándose en este punto en un libro de Suñer, "Los intelectuales y la tragedia española", 1937), con una auténtica revolución, obra "de los ideólogos políticos que conquistan la universidad en el primer tercio del siglo ", y que se propone "la implantación de una España nueva, secularizada, contradictoria con la tradición católica, que había sido columna vertebral de toda la tradición nacional española" (Fontán, 1961, 31). Pues bien: "El punto de partida de esta revolución profunda es Giner y la Institución Libre de Enseñanza", un movimiento inicialmente pedagógico que se politizó, que luchó contra el general Primo de Rivera y contra la monarquía, y que contribuyó al establecimiento del régimen republicano aliándose "con los extremistas del socialismo y del anarquismo español", y convirtiéndose en definitiva en "una "dique" revolucionaria de dudosa sinceridad intelectual, que se proponía apoderarse de todos los puestos de dirección de la cultura española, sin reparar en la limpieza o calidad de los medios que empleara para ello" (ibíd., 31).

Leyendo esta última frase, se entiende que Aranguren sostuviera hace ya muchos años que el Opus Dei era exactamente una "parodia de la Institución Libre de Enseñanza" (Aranguren, 1962, 12) y que el proyecto de Escrivá consistía en último término en copiar el modelo, invirtiendo sus objetivos. Si la Institución fundada por Giner, con su Junta de Ampliación de Estudios, había contribuido a la descristianización de España, el Opus Dei de los años cuarenta, con su control del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (¡que ocupaba incluso los mismos locales!), había de "recristianizar de arriba a abajo a España, desde la universidad" (Aranguren, 1962, 4).

De todo esto, sin embargo, los estudios "oficiales" sobre monseñor Escrivá y sobre la fundación del Opus Dei no dicen ni una sola palabra. Si algún miembro del Opus Dei escribe acerca de la Institución Libre de Enseñanza, lo hace en un contexto en el que no cabe comparación alguna con el Opus (además del libro de Fontán, 1961, ya citado, véanse, en un tono mucho menos crítico, Orlandis, 1967, y Cacho, 1962); mientras que cuando escriben sobre los orígenes del Opus Dei, ni siquiera mencionan la Institución (sobre las posibles relaciones entre Institución y Opus véanse, además del texto ya citado de Aranguren, 1962, Casanova, 1982, 152ss; y, sobre todo, Artigues, 1971, 20ss).

Asimismo, al referirse a la fundación del Opus Dei la literatura "oficial" tampoco señala las múltiples iniciativas de los jesuitas con las que Escrivá entra en contacto a su llegada a Madrid. Hablaremos de ello más adelante, al tratar concretamente del papel que desempeña la Compañía en la historia del Opus Dei. Por ahora, limitémonos a constatar que un personaje como Ángel Ayala, fundador de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, movimiento en muchos aspectos paralelo al Opus Dei y al que pertenecen muchos de los primeros discípulos de Escrivá, no es mencionado ni una sola vez en las biografías del "Padre". El año de la fundación oficial del Opus, el

presidente de los Propagandistas era otro personaje clave, Ángel Herrera Oria. Bernal y Sastre tampoco le mencionan; Vázquez lo hace en una sola ocasión, para decir que en 1933 Herrera le ofrece un cargo a Escrivá y que éste humildemente lo rechaza (Vázquez, 139). Y Berglar tiene la osadía de pretender que Herrera propuso una alianza de su Asociación con el Opus Dei, porque "los jóvenes de la Obra que había conocido le habían impresionado y quería ganarlos para su movimiento" (Berglar, 231), cuando lo cierto es que algunos de estos jóvenes habían ingresado en el Opus Dei procedentes de la Asociación de Propagandistas. El año 1932 (un año antes de la creación de la academia Derecho y Arquitectura de Escrivá), los miembros de la Asociación habían fundado en Madrid otra academia (Centro de Estudios Universitarios) para estudios de derecho: en ninguna de las biografías aparece mencionada.
Un caso singular lo constituye el de otro jesuita, el padre Valentín Sánchez Ruiz. La figura del padre Sánchez es significativa por dos razones: en primer lugar porque fue, según la leyenda, quien dio nombre al Opus Dei al preguntarle un día a Escrivá, "¿y cómo va esa obra de Dios?" (Gondrand, 62, quien prosigue: "Fue como una revelación. Si debía tener un nombre, que fuera ése: la Obra de Dios, en latín "Opus Dei""). Y en segundo lugar, porque el padre Sánchez fue el confesor de Escrivá, su director espiritual desde 1927, es decir desde antes de la fecha oficial de la fundación (Vázquez, 106). Ingenuamente cabría pensar, pues, que el padre Sánchez desempeñara algún papel en el origen del Opus Dei.
Pero no. Viendo cómo habla de él Vázquez de Prada desde el primer momento, se intuye en seguida que no. Cuando el joven Escrivá iba a visitarle, para empezar tenía que hacer "una larga caminata"; al llegar, le hacían esperar, y a veces "la espera era larga". Había días en que incluso "la tardanza resultaba interminable. Nadie aparecía. Nadie daba excusas". Y al final, podía suceder que después de haber aguardado tanto le dijeran "que el padre Sánchez Ruiz no podría verle". Vázquez exclama: "Cualquier otro lo hubiera tomado corno una desatención grave" (Vázquez, 106). Don Josemaría no, por supuesto.
Dada la situación, Vázquez de Prada opta por quitarle al jesuita el mérito de haber encontrado -aun involuntariamente- en nombre del Opus Dei. Al explicar la anécdota, no precisa quién hizo aquella pregunta, "¿cómo va esa obra de Dios?" (ibíd., 117). Bernal ya había hecho otro tanto: ""Alguien" le preguntó: ¿cómo va esa obra de Dios?" (Bernal, 116). Según Le Tourneau, fue "un amigo de Josemaría" (Le Tourneau, 8). Y en el índice onomástico de los volúmenes de Berglar y Sastre, el pobre jesuita no aparece.
Aun así, sabiendo cómo las gasta el Opus Dei tratándose del sacramento de la confesión, y sabiendo qué dice monseñor Escrivá en Camino acerca de la figura del director espiritual ("se precisa mucha obediencia al Director", n°. 56; "Director. -Lo necesitas. -Para entregarte, para darte..., obedeciendo. -Y Director que conozca tu apostolado...", n°. 62), es de suponer que si Sánchez Ruiz no tuvo intervención directa en el origen del Opus, por lo menos había de estar enterado del apostolado iniciado por el "Padre". Pues tampoco: "Por

supuesto, el confesor no se metía en asuntos del Opus Dei; y don Josemaría no hubiera permitido, por otra parte, interferencia alguna" (Vázquez, 116).
Ya puede empezarse a prever que el asunto va a terminar como el rosario de la aurora. Efectivamente, así es. Puesto que le debemos a Gondrand que haya sido el único en explicar que fue el padre Sánchez quien le sugirió al "Padre" el nombre del Opus Dei, dejemos que sea también él quien nos cuente el final: concluida la guerra, don Josemaría "se vuelve a confesar habitualmente con él"; pero un buen día el jesuita le dice que "la Santa Sede no aprobará nunca el Opus Dei". "Don Josemaría queda consternado ante este súbito cambio, ya que su confesor siempre se había mostrado convencido del origen divino de lo que había pasado en su alma aquel 2 de octubre de 1928." Escrivá no logra explicarse ese cambio de actitud si no es porque el jesuita "ha sido presionado para que le disuada de fundar el Opus Dei" (en este punto se plantea, por lo demás, un curioso interrogante: ¿cómo podría, en efecto, querer "disuadirle de fundar" una Obra que "oficialmente" hacía doce años que había sido fundada?). Y el padre Escrivá cambia de confesor (Gondrand, 115).
En síntesis, pues, el año 1928 Escrivá no tiene intención alguna de fundar nada, y la atmósfera y la gente con las que se encuentra en Madrid no ejercen ninguna influencia sobre un acontecimiento que se produce por intervención directa de Dios. Más aún, incluso después de esta intervención el "Padre" sigue resistiéndose a hacer una fundación nueva. No se decidirá a ello hasta que, después de haber buscado en vano la existencia de alguna iniciativa similar, llegue a la conclusión -como decía monseñor del Portillo- de que "no hay precedentes". No entraremos aquí en el debate sobre la existencia o la no existencia de precedentes: los especialistas habrían de decir si, sin salir de Madrid, una iniciativa como la de la Institución Teresiana del padre Poveda presenta semejanzas con el Opus Dei, o si, fuera de España, se asemejaban más o menos a él otras fundaciones anteriores.
Para abreviar (y con el consiguiente riesgo de simplificar un tanto), si la especificidad del Opus Dei consistiera realmente en aquello que proclaman hoy sus representantes más autorizados ("promover entre personas de todas las clases de la sociedad el deseo de la perfección cristiana en medio del mundo", Escrivá, "Conversaciones", n°. 24; "desde el primer momento el objetivo único del Opus Dei ha sido el que le acabo de describir: contribuir a que haya en medio del mundo hombres y mujeres de todas las razas y condiciones sociales que procuren amar y servir a Dios y a los demás hombres en y a través de su trabajo ordinario", ibíd., n°. 26), tal vez lo mejor fuera invertir los términos de la pregunta. Tal vez, en lugar de preguntarse si existe o no algún precedente del Opus Dei, habría que preguntarse más bien si existe en el Opus Dei algún elemento verdaderamente original.
Por lo que al tema de la fundación del Opus Dei se refiere, las cuestiones no resueltas podrían sintetizarse en definitiva en un triple interrogante: ¿Cuál es la originalidad de la fundación de Escrivá del año 1928? ¿Coincide la fundación de 1928 con la visión que dan hoy de

ella los miembros del Opus? ¿En qué sentido puede decirse que el año 1928 es el año de la fundación del Opus Dei?

3) Los primeros discípulos

Para acabar de poner difíciles las cosas, dejando expresamente cuestiones por resolver, ni siquiera el tema de los primeros discípulos del padre Escrivá es de fácil solución. Si se pretende establecer la lista, preciso es reconstruirla pacientemente a partir del laberinto de nombres y datos que figuran en las distintas biografías, en una desordenada mezcla que parece deliberadamente destinada a crear confusión, y no claridad, ya sea con el fin de no precisar con exactitud cuántos y quiénes son los miembros del Opus durante estos primeros años, ya sea en aplicación del principio -no escrito, pero fácilmente verificable- según el cual no deben mencionarse los nombres de aquellos que han abandonado la Obra.

Veíamos más arriba que, según Berglar, a partir de 1930 empieza a haber en el Opus Dei "personas de toda condición: hombres, mujeres, sacerdotes, estudiantes, obreros, enfermos" (Berglar, 387). De acuerdo con el esquema más claro de Fuenmayor y otros autores (p. 36s), vamos a fijarnos en las primeras tres categorías, y ya veremos luego si son estudiantes u obreros (enfermos, en principio, tanto pueden estarlo unos como otros). Según estos autores, en efecto, "el conjunto de los que han escuchado su mensaje y le siguen" (Fuenmayor y otros autores, 36) son:

-Siete u ocho sacerdotes, a quienes ha hablado de la Obra "y con cuya colaboración cuenta, en mayor o menor grado". Un único nombre propio: José María Somoano, que fallecerá en 1932, "seguramente envenenado" (Vázquez, 135). En las biografías se menciona algún otro nombre: Lino Vea, "otro sacerdote que quiso unirse a la Obra" (Berglar, 118), fallecido al estallar la guerra española; o bien Norberto Rodríguez (Sastre, 121). Los demás nombres podría ser que no fueran mencionados porque, corno dice Vázquez, "algunos de aquellos buenos sacerdotes resultaron su "corona de espinas", por no ajustarse al mismo espíritu que el Fundador" (Vázquez, 232). En cualquier caso, lo cierto es que el día antes de la ordenación sacerdotal de Álvaro del Portillo y otros dos miembros, en 1944, el único sacerdote del Opus Dei es José María Escrivá.

-"Algunas mujeres" (Fuenmayor y otros autores, 36), sin dar nombres ni precisar la cifra. La primera de todas parece haber sido María Ignacia García Escobar (Sastre, 114), fallecida en 1933. Pero ninguna de ellas "asimila el espíritu específico del Opus Dei": en 1939 Escrivá "decide recomenzar esta labor casi desde cero" (Fuenmayor y otros autores, 37). Como puede comprobarse, pues, al finalizar el período inicial que estamos considerando el Opus Dei tiene entre los sacerdotes y las mujeres a sus primeros "mártires" (Berglar, 118s), pero ni un solo miembro.

-"Un grupo reducido de varones, miembros de la Obra" (Fuenmayor y otros autores, 36). De los llegados antes de 1933, uno muere en 1932 -Luis Gordon-, y "los restantes no perseveran", con la única excepción de Isidoro Zorzano, que fallecerá en 1943. Pero a partir de 1933 "el panorama cambia", y al estallar la guerra Escrivá "cuenta ya con diez o

doce hombres" (ibíd., 36; es tan inverosímil que los autores no sepan si eran diez o eran doce, que la única conclusión posible es que no quieren precisarlo).

¿Quiénes son esos diez o doce?

Isidoro Zorzano. "Fuera de la Obra, su nombre será conocido en cuanto concluya su causa de beatificación, iniciada en 1948" (Berglar, 131). Dado que la espera puede ser larga, ya que es evidente que la "causa" de Zorzano no va al mismo ritmo que la del "Padre", adelantemos entretanto que había sido un condiscípulo de Escrivá en Logroño y que poseía la nacionalidad argentina, hecho que permite que desde 1930 don Josemaría, atento siempre a la "entraña universal" de la Obra, exclame: "Ya tenemos en el Opus Dei personas de los dos hemisferios" (Sastre, 144). Era ingeniero.

Juan Jiménez Vargas. Cuando conoce al Padre es estudiante de medicina. Miembro del Opus Dei desde el mes de enero de 1933 (Gondrand, 87). Al estallar la guerra vivirá con el "Padre", escondido; será detenido y encarcelado (Sastre, 199s); acompañará al "Padre" en su huida por Barcelona y los Pirineos; alcanzada la zona franquista, será movilizado (Sastre, 220). Catedrático a los 27 ó 28 años (Barcelona, 1941), será uno de los promotores de la Facultad de medicina de la Universidad del Opus Dei en Navarra, a partir de 1954 (Sastre, 422).

José María González Barredo. Estudiante de química. Miembro del Opus Dei en 1933. Es quien pone el dinero para pagar el alquiler del primer piso donde se instala la academia DYA (Sastre, 150). En los meses iniciales de la guerra, es quien proporciona a Escrivá la llave que terminará en una alcantarilla (Sastre, 198), y posteriormente uno de los que se refugian con él en la Legación de Honduras en 1937 (Berglar, 172). Catedrático de física y química, y profesor en dos universidades norteamericanas (Sastre, 148). Traductor de Camino al alemán y al inglés (Sastre, 150s).

Ricardo Fernández Vallespín. Estudiante de arquitectura, conoce al "Padre" en mayo de 1933. Año y medio más tarde, Escrivá le habla de la Obra, "de la cual no tiene aún noticia alguna" (Sastre, 154), y él decide "ser de eso" (un "eso" al cual "no acierta a poner un nombre concreto", Sastre, 155). Director de la academia DYA. El día antes de estallar la sublevación militar, viaja a Valencia donde tenía que organizar otra residencia (le substituía, en Madrid, Zorzano). Hijo de militar, tiene a dos hermanos en la cárcel por haber participado en el "pronunciamiento" militar de 1932 (Sastre, 152). Catedrático de universidad. Ordenado sacerdote en 1949. Pionero de la expansión del Opus Dei en la Argentina (Sastre, 398).

Álvaro del Portillo. Entra en contacto con Escrivá a través de una familiar: a todas las señoras que colaboran benéficamente en el Patronato de Enfermos Escrivá "les pregunta si tienen algún pariente joven, estudiante" (Sastre, 120). Ingeniero de caminos. Miembro del Opus Dei en 1935. Escondido con el "Padre" en Madrid durante la guerra. En 1938, tanto la madre de Portillo como Escrivá se hallan en Burgos: "El Fundador, por iluminación divina, le anunció tajantemente:

El día 12 se pasa su hijo" (Vázquez, 196). En la fecha "intuida", en efecto, cruza la línea divisoria de la España republicana; es movilizado y destinado a un pueblo cercano a Valladolid. Ordenado sacerdote en 1944: uno de los tres primeros. Compañero inseparable del fundador, reside en Roma desde los años cuarenta, y se convierte en el sucesor de Escrivá en 1975.
José María Hernández de Garnica. Conoce el Opus Dei en 1935. Estudiante de ingeniería de minas, "pollo pera, y madrileño hasta la médula" (Vázquez, 155). Encarcelado en Madrid en 1936, está a punto de ser fusilado, es trasladado a un penal de Valencia (Sastre, 159) y se incorpora al ejército republicano (Vázquez, 191). Ordenado sacerdote al mismo tiempo que Portillo, en 1944, se ocupará inicialmente de la sección femenina del Opus. Más tarde irá a Francia y a Inglaterra (Vázquez, 298), y durante los años sesenta será uno de los pioneros del Opus en Alemania (Berglar, 168).
Francisco Botella. Estudiante de arquitectura cuando conoce al "Padre", en 1935 (Vázquez, 161; de ciencias exactas y arquitectura, precisa Sastre, 162); es uno de los residentes en la academia DYA. Desde Valencia, acude a Barcelona "con documentación falsa" (Sastre, 210; es un "desertor del ejército republicano", según Berglar, 178), para añadirse al grupito del "Padre" en el periplo a través de los Pirineos rumbo a la España franquista. Movilizado y con destino en Pamplona, al cabo de un mes es destinado a Burgos, donde se aloja en el hotel Sabadell, junto a Escrivá. Catedrático de geometría analítica (Barcelona, 1941), en 1946 es ordenado sacerdote.
Pedro Casciaro. Compañero del anterior, estudia lo mismo que él, y su trayectoria inmediatamente antes y durante la guerra es idéntica a la de Botella. Son los "Jaimitos" del Opus Dei de esos años (Berglar, 189). Casciaro es hijo de un catedrático de convicciones republicanas (Bernal, 49), y sus antecedentes familiares le hacen sospechoso entre los militares de Burgos (Vázquez, 190s). Un hermano menor, José María, será decano de la Facultad de teología de Navarra (Bernal, 294). A partir de 1940 dirigirá una residencia en Valencia, cantera de futuros destacados miembros del Opus (Sastre, 255s). Ordenado sacerdote en 1946, tres años más tarde será enviado a América, donde se convertirá en el primer promotor de la expansión del Opus Dei en México (Berglar, 92).
Hasta aquí todas las biografías de Escrivá coinciden. Las informaciones que aportan son diversas pero, una vez reordenadas cronológicamente, complementarias. Se trata de ocho hombres, jóvenes, solteros (y con compromiso de celibato). Pese a la insistencia del Opus Dei en el carácter "laical" de su espiritualidad, a partir de 1944 la mayoría de estos primeros discípulos se ordenarán sacerdotes. Por más que, según Berglar, entre los primeros miembros del Opus había ya "personas de todas las condiciones", son todos universitarios. Y a pesar del pluralismo ideológico que el Opus Dei dice haber reivindicado siempre, está claro de qué lado se decantan sus preferencias en el contexto de la situación española de la época: algunos son detenidos en el Madrid republicano; se esconden, posiblemente para rehuir la movilización

militar; en algunos casos expresamente se reconoce que son "desertores"; y tras su paso de la España "roja" a la España "franquista", se desvanece toda resistencia a la militarización inmediata.

Pero para el período que abarca hasta el comienzo de la guerra teníamos que haber dado con "diez o doce" (según Fuenmayor y otros autores), y lo cierto es que hasta ahora las biografías de Escrivá tan sólo nos han proporcionado ocho nombres indiscutidos.

Así por ejemplo, no figura en la lista ***José María Albareda***, porque no conoce al "Padre" hasta el año 1937 (algunas fuentes hablan de 1936; Alvaro d'Ors, 1974). El doctor Albareda, que no sólo es uno de los que integran la expedición que por los Pirineos cruza hasta la zona "nacional", sino que juega un papel destacado para posibilitarla, es ya en ese momento un científico de prestigio, que ha estado en Alemania, en Suiza y en Inglaterra. A partir de 1939 será la pieza clave del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. No se ordenará sacerdote hasta 1959. En 1962, cuatro años antes de morir, será rector de la Universidad de Navarra. (Sobre Albareda, véase Gutiérrez Ríos, 1970.)

En la misma situación inicial se halla ***Tomás Alvira***. Amigo de Albareda, también él integra la expedición que en 1937 huye de la España republicana. En el caso de Alvira se da, sin embargo, un factor decisivo que le impide formar parte de la lista de los primeros del Opus: tiene "vocación matrimonial" (Camino, n°. 27).

Uno de los que podrían figurar en la lista (y de hecho algunos autores parecen incluirlo, como por ejemplo Vázquez, 155) es ***José Luis Múzquiz***. Su trayectoria es muy similar a la de cuantos hemos venido considerando: conoce a Escrivá en 1934 ó 1935 (Bernal, 303); durante la guerra aparece de vez en cuando por el hotel de Burgos en el que se aloja el "Padre" (Bernal, 133). Ingeniero de caminos, será sacerdote en 1944 (uno de los tres primeros, por tanto). Muy relacionado con los primeros contactos del Opus Dei con gente de Barcelona (Sastre, 261) y de Valladolid (Sastre, 259). El año 1946 es enviado a Portugal (Sastre, 366), y el año 1949 a Estados Unidos (Nueva York, Chicago), donde se convierte en pionero del trabajo del Opus Dei ("Father loe", Sastre, 388s), antes de iniciar la implantación en el Japón nueve años más tarde (Sastre, 464). Pero Berglar afirma expresamente que sólo se hace miembro del Opus Dei después de haber finalizado la guerra española (Berglar, 219).

En orden a completar la lista de los "diez o doce" primeros, tendremos que buscar pues otros nombres, pese a que la información proporcionada por las biografías de monseñor Escrivá es mucho más escasa.

Así por ejemplo, ***Pepe Isasa***, quien conoce al "Padre" desde el año 1932 y muere en el frente durante la guerra. Su nombre no es citado en la mayor parte de las biografías; de hecho, la única que le menciona es Sastre, pero ella parece considerarle miembro del Opus (Sastre, 146).

También esa autora es la única que parece situar antes de la guerra la relación de Escrivá con ***Fernando Maycas*** (Sastre, 120), el hombre que iniciará el trabajo del Opus Dei en París (Sastre, 376).
Se dice de ***Jenaro Lázaro***, artista y escultor (Bernal, 344), que era uno de los que acompañaba a Escrivá en sus iniciales visitas a los enfermos del hospital (Vázquez, 133). Por una vez tendríamos a alguien que no era ingeniero, ni arquitecto, ni médico; pero no hay constancia alguna de que fuese jamás miembro del Opus Dei.
Otro tanto cabría decir de ***Pepe Romeo***, otro de "los chicos que le acompañan en visitas a hospitales" (Sastre, 143). Desconocemos su profesión, pero sabemos que Escrivá era amigo de la familia (Bernal, 162). Y, sobre todo, que el "Padre" había ido a su casa el día en que se encontró luego con Isidoro Zorzano, así como que Romeo tuvo igualmente una intervención indirecta en el primer encuentro de Escrivá con Ricardo Fernández Vallespín. Nadie afirma, sin embargo, que hubiese sido nunca miembro del Opus.
¿Llegó a formar parte de él ***Manuel Sainz de los Terreros***? Ingeniero, había acompañado al "Padre" en algunas ocasiones señaladas antes de la guerra (Sastre, 184; Bernal, 288), así como en la expedición de 1937. Berglar, por ejemplo, menciona repetidamente su nombre a lo largo de todo este episodio (Berglar, 176-183), pero a partir de esa fecha desaparece definitivamente de todas las biografías.
¿Fue miembro del Opus otro estudiante "que frecuentaba la residencia DYA" (Sastre, 201), llamado ***Eduardo Alastrué***? Será uno de los que con el "Padre" se refugiarán en la Legación de Honduras, el mes de marzo de 1937. Más aún, durante este período él es quien pone por escrito "las charlas y meditaciones de don Josemaría" (Sastre, 202). En 1938, acompaña a Álvaro del Portillo en su huida hacia Burgos (Sastre, 236).
¿Por qué razón su nombre no es ni siquiera mencionado por el resto de la literatura "oficial"? Si, de acuerdo con la leyenda de los años cuarenta, hubo un "Judas" entre los "doce apóstoles" del "Padre", es probablemente uno de esos nombres que ahora estamos considerando.
Finalmente, quedarían aún otras dos personas, que sin duda fueron miembros del Opus Dei, pero de las que las biografías apenas hablan. ***Vicente Rodríguez Casado***, hijo de militar, es otro de los que viven escondidos en Madrid al estallar la guerra. Cerca de dos años permanece encerrado en la Embajada de Noruega (Sastre, 236), hasta que huye con Portillo y Alastrué (Vázquez, 196). Por Bernal sabemos que fue catedrático (Bernal, 164); y por Sastre, que pertenecía ya al Opus Dei en 1936 (Sastre, 199; véase igualmente Gondrand, 111).
En cuanto a ***Miguel Fisac***, estudiante de arquitectura, a partir de la literatura "oficial" sabemos sólo que desde el comienzo de la guerra vivía escondido en su casa, en la región manchega (Berglar, 178), y que fue otro de los integrantes de la expedición pirenaica del año 1937. Si de Vázquez de Prada hubiese dependido, ignoraríamos hasta su nombre, ya que se limita a decir que se juntaron a la expedición Pedro (Casciaro), Francisco (Botella) "y otro estudiante" (Vázquez, 179).

Miguel Fisac ha contado algunas cosas, de su paso por el Opus Dei y de su posterior salida, en uno de los libros de Alberto Moncada (1987).

3. Una hipótesis alternativa

A lo largo de estas últimas páginas progresivamente, y de forma casi imperceptible, pero consciente y deliberada, hemos estado adoptando lo que habíamos convenido en llamar el "modelo epistemológico de Sherlock Holmes". Quisiéramos cerrar ahora el capítulo relativo al período inicial de la historia del Opus Dei proponiendo una hipótesis alternativa, basada en el otro modelo, el "modelo del padre Brown".

Efectivamente, a partir de los indicios dispersos y poco sistemáticos que nos proporciona la literatura "oficial" cabe la posibilidad de intentar reconstruir unos cuantos hechos: como, por ejemplo, la lista de los primeros miembros del Opus Dei y la fecha de su compromiso con la Obra de monseñor Escrivá. Con lo cual se termina dando por supuesto, sin querer, el elemento decisivo: la existencia misma del Opus Dei, desde el momento mismo de su fundación oficialmente fechada en 1928.

Si todo ello lo contempláramos desde una perspectiva distinta, en cambio, podría ser que no llegásemos a la conclusión de que la literatura "oficial" del Opus Dei nos proporciona mezquinamente unas pocas pistas dispersas e insuficientes, antes al contrario, que innecesariamente está proporcionándonos demasiadas pistas, con e1 objetivo tal vez de desviarnos del tema principal.

Por consiguiente, en vez de preguntarnos quiénes son los "diez o doce" primeros miembros del Opus, y si son diez o son doce, y cuándo ingresan en el Opus, y si son todos universitarios o bien "de todas las condiciones sociales", ¿por qué no preguntarnos sencillamente "qué es" el Opus Dei en este período, si es que algo es?

Invertida así la perspectiva, un primer dato sorprendente es que si por un lado, "a partir del 2 de octubre de 1928 el Fundador del Opus Dei predica, con clarividencia y fuerza inconmovibles, la santidad de los laicos en el mundo, en el trabajo profesional, en la familia, en todas las encrucijadas de los hombres" (Sastre, 93), por otro lado resulta que "durante largos años" no habla de este 2 de octubre de 1928, por "humildad" y por "prudencia" (Berglar, 69).

Así, con los jóvenes con quienes inicialmente se reúne, "el Padre no habla todavía de esa Obra de Dios cuyos cimientos está colocando" (Gondrand, 58). Durante los primeros años, su punto de encuentro es la casa de la madre dc Escrivá, donde hacen "tertulias y meriendas" (Vázquez, 140); pero del Opus Dei no se habla. Poco antes de ser designado director de la academia DYA, Ricardo Fernández Vallespín "no tiene aún noticia alguna del Opus", y reacciona diciendo que "quiere ser de eso", sin acertar a darle "un nombre concreto" (Sastre, 154). Ni siquiera la propia familia de Escrivá está enterada: "a su familia no le dice nada" (Gondrand, 56); todavía en 1933, ante las preguntas de su madre, Escrivá "responde de manera evasiva", porque "no le ha revelado lo ocurrido en su alma en aquel 2 de octubre" (Gondrand, 87). La madre y la hermana permanecerán en la ignorancia hasta 1934: sólo entonces "les habla con claridad de ese querer divino" (Gondrand, 99). ¿Y cuál es, en este momento, "la razón por la que les

cuenta todo eso"? En Aragón ha fallecido recientemente un tío de Escrivá, sacerdote, mosén Teodoro. Ha dejado unos bienes, unas tierras (Vázquez, 141). Se trata ahora de vender estas propiedades y de pedir a la familia que "renuncie a su patrimonio", ya que con el producto de la venta "se podrían sufragar los gastos de la residencia que piensa abrir en octubre" (Gondrand, 99).
La primera conclusión es, pues, que durante cerca de seis años el padre Escrivá no habla del Opus Dei; y ni siquiera puede tenerse la certeza de que, al hacerlo por vez primera con sus familiares, les hable más que del proyecto de abrir una residencia de estudiantes.
En segundo lugar, ha de tenerse presente el hecho de que durante todo este tiempo el Opus Dei no tiene nombre. "Ni quiso en un principio el Fundador que su obra apostólica llevara siquiera nombre" (Vázquez, 117). Bien es cierto que según la leyenda el jesuita Sánchez Ruiz habría "bautizado" involuntariamente al Opus Dei, al formularle a Escrivá aquella pregunta: "¿cómo va esa obra de Dios?" Y no es menos cierto que simultáneamente habría empezado a escribir aquellas cartas, como la "Singuli dies" a que se refiere Berglar, y otras repetidamente citadas por Fuenmayor, Gómez-Iglesias e Illanes en la primera parte de su estudio. Pero mientras no exista una edición pública e íntegra de toda esta documentación, por más que en ella se hable del Opus Dei resulta difícil saber exactamente en qué términos y con qué fecha fueron redactadas las cartas. En cambio, en los demás documentos de que se dispone el nombre del Opus Dei jamás aparece para nada. En la correspondencia de Escrivá con el vicario general de la diócesis de Madrid, por ejemplo, hay alusiones al libro "Consideraciones espirituales" y a la academia DYA, a "nuestro apostolado sacerdotal entre intelectuales" (Vázquez, 143) y a las "obras de celo con estudiantes" (Fuenmayor y Otros autores, 509): pero el nombre del Opus Dei no es mencionado.
Diversos autores (Artigues, Hermet, Walsh, Ynfante) han hecho referencia a una denominación, "Socoin" (Sociedad de cooperación -o de colaboración- intelectual), como el posible nombre que Escrivá habría dado inicialmente a su proyecto. Berglar es el único de los "oficiales" que se hace eco de ello -aunque sin citar expresamente a ningún autor- y comenta que se trata de una asociación que "habían fundado algunos miembros del Opus Dei para dar personalidad jurídica a sus actividades culturales y apostólicas" (Berglar, 228).
En todo caso, el hecho de que en el libro entero de Camino (cuya primera edición es, como se recordará, del año 1939) "no haya una sola referencia al Opus Dei", el hecho de que la expresión "Opus Dei" no aparezca ni una sola vez, parecería otorgar plausibilidad a nuestra hipótesis alternativa: si durante todos estos años Escrivá no habla del Opus Dei, y si el Opus Dei carece de nombre, es porque el Opus Dei no existe.
Plantear la cuestión en estos términos equivale a tomar el rompecabezas de nuestra parábola inicial, a comprobar que demasiadas piezas no acaban de encajar o están mal colocadas y a deshacerlo en buena parte. Cabe la posibilidad de que al proceder de esta forma estemos eliminando más piezas de la cuenta. Estaríamos

dispuestos a admitir que probablemente es así, e incluso que con ello sacamos del puzzle algunas piezas que tal vez estaban bien colocadas, siempre que se quisiera reconocer a cambio que, tal como lo presenta la literatura "oficial", al rompecabezas le sobran piezas. En otras palabras: pretender suprimir "totalmente" la fecha del 2 de octubre de 1928 de la historia del Opus Dei, es probablemente excesivo; pero sería preciso que se nos explicara el alcance real de esta fecha, sin magnificarla y sin hacer de ella un mito en el peor sentido de la palabra mito.

Bastaría que se nos dijera que los relatos fundacionales del Opus Dei deben ser leídos como quien lee el primer capítulo del libro del Génesis. Porque entonces sabríamos que no han de ser juzgados de acuerdo con los criterios "habituales" de lo que es "verdad" o "mentira". Pero mientras se pretenda que el género literario de dichos relatos es el de la tradición historiográfica occidental, habrá que decir que lo que queda de nuestro (incompleto) rompecabezas es lo siguiente:

Antes de 1936, el Opus Dei no existe. El padre Escrivá, un joven sacerdote que no quiere ser exclusivamente sacerdote y que desea dedicarse a la enseñanza, llega a Madrid el año 1927. En Zaragoza había adquirido ya la experiencia de dar clases en una academia; en Madrid reanuda la experiencia, dando clases en una academia fundada por un sacerdote, José Cicuéndez, dedicada "exclusivamente a la preparación de asignaturas de la licenciatura de derecho", y que funciona a la vez como residencia para unos ocho estudiantes internos (Sastre, 81). Escrivá, que realiza este trabajo "para conseguir el dinero necesario para vivir y mantener a su familia" (Sastre, 103), concibe la posibilidad de imitar el modelo, creando por su cuenta una academia semejante. El objetivo sería el de lograr que, al igual que en el caso de la academia Cicuéndez, "muchos alumnos de esta academia llegaran a ocupar posiciones notables en la vida profesional" (Berglar 81).

Por otra parte, con la proclamación de la república (1931) y con la aprobación de una serie de leyes que desmontan el sistema católico de enseñanza (expulsión de los jesuitas y prohibición de los centros escolares dirigidos por órdenes religiosas), dicho objetivo adquiere carácter de mayor urgencia aún para alguien como Escrivá, que sueña -igual que las fuerzas católicas con las que está en contacto- en la posibilidad de una "recristianización de España". De este modo nace la academia-residencia DYA ("Derecho y Arquitectura" "Dios y Audacia"). Persuadido de la conveniencia de "prestar una mayor atención a la labor apostólica con universitarios" (Fuenmayor y otros autores, 85), el padre Escrivá hace suyos los argumentos de un Ramiro de Maeztu:

"Nos encontrábamos con que lo que más necesitábamos en aquel momento no eran razones, sino espadas, pero para tener las espadas, necesitábamos las razones; habíamos cultivado durante décadas las espadas y al mismo tiempo habíamos permitido que los hombres que las llevaban fueran educados en centros de enseñanza donde no les enseñaban lo que era la monarquía española, lo que era el catolicismo en la vida nacional, lo que representaban en la unidad nacional y en la

defensa y conservación del espíritu religioso de España" (citado en Fontán, 37).
El programa de gente como Maeztu, combinado con las limitaciones impuestas por la legislación republicana, da lugar al proyecto de Escrivá, quien en 1933 se lo comenta a Juan Jiménez Vargas en los siguientes términos: "habría que hacer, entre otras cosas, centros docentes no oficiales, impregnados de sentido cristiano desde el principio al fin, pero sin llamarse nunca católicos" (Bernal, 196).
El estallido de la guerra española hará que durante tres años tengan la palabra "las espadas", por encima de "las razones". Escrivá y los universitarios que le siguen percibirán muy claramente al servicio de cuál de los dos bandos han de poner tanto "espadas" como "razones". Y el resultado de la guerra va a modificarlo todo: no hará ya ninguna falta pensar en "centros docentes no oficiales". El Opus Dei, inexistente en cuanto a tal antes de 1936, nacerá durante los últimos meses de la guerra, o inmediatamente después, con una fuerza arrolladora.
Repetimos que en el estado en que acabamos de dejar el rompecabezas faltan piezas y que seguramente hemos eliminado alguna más de la cuenta. Pero al menos las que ahora quedan encajan todas. Y, como decía el padre Brown, acaso estamos empezando a "ver por primera vez cosas que desde siempre hemos conocido": acaso hemos "descubierto" algo en el sentido más literal de la palabra, a base de eliminar aquello que, "recubriéndolo", lo estaba "encubriendo".

CAPÍTULO V. LOS TRES AÑOS DE GUERRA (1936-1939)

1. Sinopsis de la versión oficial: Escrivá y la guerra

En el capítulo anterior, y especialmente al referirnos a los primeros seguidores del padre Escrivá, hemos introducido ya numerosos elementos relativos a los años de la guerra, que van a permitirnos ahora mucha mayor brevedad.

a) Al estallar la guerra denominada "civil", en el mes de julio de 1936, la persecución a la que son sometidos muchos clérigos y religiosos obliga a Escrivá a esconderse. Por otra parte, y dado que los registros domiciliarios son frecuentes, a menudo tiene que cambiar de escondrijo. Como de costumbre, las biografías rebosan de detalles y de anécdotas: situaciones diversas de peligro inminente, el episodio de la llave arrojada a la alcantarilla porque el "Padre" no quiere convivir en un piso con una criada joven, o bien la temporada que pasa refugiado en un manicomio, haciéndose pasar literalmente por loco. En marzo de 1937 encuentra cobijo en un edificio que goza de inmunidad diplomática, la Legación de Honduras. Entretanto, según hemos visto ya, la situación de los muchachos que estaban con él en la academia DYA es diversa: algunos están movilizados en el ejército republicano, otros han sido detenidos y encarcelados, y otros viven escondidos con él.

b) El mes de octubre de 1937 comienza e1 periplo que va a conducir a Escrivá y un pequeño grupo hasta la España franquista. Se reúnen en Barcelona, donde se organiza el paso clandestino de la frontera, y cruzando Andorra y Occitania llegan al País Vasco. Además de Escrivá, integran el grupo Albareda, Jiménez Vargas, Casciaro, Botella, Fisac, Sainz de los Terreros y Alvira. Unos meses antes les había precedido Fernández Vallespín (Berglar, 193). Algunos otros permanecen refugiados en diversas sedes diplomáticas en Madrid: Portillo, Rodríguez Casado, González Barredo. Los dos primeros, junto con Alastrué, cruzarán el frente bélico en 1938. Excepto Escrivá (y, al parecer, Albareda), todos los demás se incorporan a unidades distintas del ejército de Franco.

c) A partir de enero de 1938, Escrivá se instala en Burgos, capital provisional de la "nueva" España. Se aloja en el hotel Sabadell, en compañía de Botella y Casciaro (quienes, probablemente gracias a la influencia del "Padre", han obtenido un destino en la ciudad), y de Albareda, que ejerce "funciones asesoras en la Dirección General de Enseñanza Media" (Gondrand, 134). Escrivá desarrolla, como siempre, una actividad incansable: escribe cartas, prepara la edición de Camino, elabora su tesis doctoral en el archivo del monasterio de Las Huelgas. Y viaja mucho: hay referencias de viajes suyos a Córdoba, Zaragoza y Santiago (Gondrand, 135s), y a Vitoria, Bilbao, Palencia, Valladolid, Salamanca, Ávila, León y Astorga (Vázquez, 189). Según Vázquez de Prada, tan pronto está en la "retaguardia como en primera línea", y a veces incluso "en el frente en plena acción militar" (Vázquez, 194).

d) El año 1939 se inicia con la clara conciencia de que la guerra se acaba. Y desde el punto de vista de Escrivá y los suyos, acaba bien: "La

guerra ha sido para nosotros", se dice en el punto 311 de Camino. El 28 de marzo Escrivá llega a Madrid, el mismo día en que las primeras tropas entran en la ciudad. "Su impaciencia santa le impulsó a sumarse a la primera columna de avituallamiento que entró en Madrid" (Vázquez, 197).
En esos momentos, explica Helming, el Opus Dei "tenía aproximadamente el mismo número de miembros que años habían pasado desde 1928" (Helming, 44).
2. Algunas cuestiones: Escrivá y el franquismo
Generalmente las biografías de monseñor Escrivá se extienden mucho sobre este período, y con un poquitín de paciencia no resulta demasiado complicado reconstruir el hilo de los acontecimientos que afectan al pequeño grupo que rodea al "Padre" y al que la literatura "oficial" llama ya "los miembros de la Obra". Abundan los detalles y las anécdotas, como siempre. Y para todos los gustos: desde las "intervenciones sobrenaturales" en ocasiones varias, hasta el hecho de que en uno de los pisos donde vive escondido junto con Jiménez Vargas, Portillo y un hermano de éste, Escrivá les enseña "a jugar al tresillo, permitiéndose trampas descaradas para divertirles " (Vázquez, 169).
Aun así, subsisten de todos modos cuestiones poco claras, o que por lo menos no quedan suficientemente explicitadas. Veamos algunas, partiendo de los "indicios" que nos facilita la propia literatura "oficial".
a) Aun admitiendo como lógica la necesidad en que se halla Escrivá de esconderse en el Madrid republicano de 1936, por el solo hecho de ser sacerdote, es evidente que las razones por las que se ocultan los demás no son las mismas. En el caso de Portillo, por ejemplo, ¿por qué cualquier miliciano "puede solicitar su documentación y encarcelarle inmediatamente" (Sastre, 196)? A Jiménez Vargas "lo han encarcelado y han estado a punto de ejecutarlo" (Gondrand, 119). Hernández Garnica, dice ese mismo autor, "se ha librado de la muerte tras ser condenado por un tribunal popular": ¿resulta creíble que la víctima "ignore los motivos" de la condena (ibíd., 119)? Fisac vive oculto "para escapar a una muerte segura" (Sastre, 274). Excepto Zorzano, que posee la nacionalidad argentina, todos los demás debieran estar movilizados: y si no están en el ejército, no es porque los muchachos del Opus se nieguen a empuñar las armas, sino porque lo que quieren es luchar con Franco y contra la República, como lo demuestra el hecho de que en cuanto llegan a la otra zona "se presenten a las autoridades militares" (Gondrand, 133). En definitiva, y como afirma Berglar de tres de ellos, son "desertores del ejército republicano" (Berglar, 178).
b) No obstante, las biografías de monseñor Escrivá tienden a disimular las netas simpatías franquistas de todos ellos. En ciertos momentos pretenden incluso ofrecer una imagen del "Padre" como alguien no beligerante en el conflicto. Sin embargo, no insisten demasiado, presumiblemente porque se dan cuenta de que sería perfectamente ridículo querer negar algo tan obvio. Por más que un autor como Vázquez de Prada, al recordar aquella afirmación de Camino: "La

guerra tiene una finalidad sobrenatural desconocida para el mundo: la guerra ha sido para nosotros. -La guerra es el obstáculo máximo del camino fácil. Pero tendremos, al final, que amarla, como el religioso debe amar sus disciplinas" (n°. 311), se atreva a glosarla diciendo que la frase "la guerra ha sido para nosotros" significa "para luchar contra nosotros mismos" (Vázquez, 196), el lenguaje de Escrivá es inequívoco.
No teniendo pruebas concretas, por nuestra parte no nos atreveríamos a afirmar que Escrivá "dirigió una violenta campaña antimarxista, antimasónica y antijudía" (Ortiz, 8); pero tampoco diríamos que Escrivá consideraba "la victoria de Franco como un mal menor" (Berglar, 159), por más que el autor considere que precisamente "estas palabras, mal menor, dan con la fórmula exacta". Berglar escribe su libro más de cuarenta años más tarde, para un público de habla alemana, y juzga tal vez que sus lectores se dejarán embaucar: pero en 1939 Escrivá -igual que la inmensa mayoría del clero español, por otra parte- habría considerado que la fórmula "mal menor" no sólo no era exacta, sino que constituía un grave insulto contra el "Caudillo Franco" y contra su "Cruzada". (La literatura sobre el tema es oceánica; desde hace años Alfonso Alvarez Bolado se dedica a un minucioso trabajo de análisis de la documentación de aquellos años: véase, en espera de la publicación definitiva, Álvarez Bolado, 1986-1990.)
c) En su libro de memorias, "Descargo de conciencia", Pedro Laín Entralgo relata un curioso episodio ocurrido en la ciudad de Burgos. El autor se aloja en el hotel Sabadell y observa que en la mesa contigua, en el comedor, se sienta un grupo fijo de tres o cuatro personas, una de las cuales es "un sacerdote no grueso, pero de cara redonda". Al cabo dc unos meses de silenciosa convivencia cotidiana, Laín recibe una carta de un sacerdote amigo suyo, quien le escribe: "Sé que están ustedes en Burgos y que comen todos los días junto al sacerdote José María Escrivá, al que conozco; él es quien me ha dado la noticia. Pues bien; me dice Escrivá que desearía tener una conversación con usted. ¿Quiere concedérsela?. Tras comentar su sorpresa ante tamaña timidez en alguien que posteriormente debe su fama a la "santa osadía", Laín narra su conversación con Escrivá, en la que éste no le dice "ni una sola palabra acerca de la no sé si ya nacida o planeada Obra" (Laín Entralgo, 238-24 1).
El episodio contrasta notablemente con la impresión que produce la lectura de las biografías de monseñor Escrivá, las cuales ponen más bien de relieve el empuje y la capacidad de iniciativa del "Padre", y sus múltiples conversaciones con toda clase de gentes, "preparando así las vocaciones futuras o la orientación espiritual de muchos" (Vázquez, 194), además de sus frecuentes ausencias de Burgos. Durante todo este período, en efecto, Escrivá viaja mucho. Pero más allá de las anécdotas sobre su agotamiento, sobre la incomodidad de los desplazamientos y sobre su falta de dinero, que a veces no le basta ni para pagar el billete de tren, lo que no queda explicado son los objetivos de sus viajes ni la clase de permiso o de salvoconducto de que dispone para efectuarlos.
Desconocemos, en otras palabras, a quién iba a ver en estos viajes, así como las razones por las cuales iba a verles. Si iba a visitar a amigos o conocidos por iniciativa propia, no es lógico pensar que pudiera

desplazarse libremente de una ciudad a otra, sobre todo teniendo en cuenta que en algunas ocasiones llegaba hasta el mismo frente, "en plena acción militar" (Vázquez, 194), sin autorización especial alguna. Y si iba con alguna misión o encargo oficial, ignoramos cuál era esa misión y quién se la había encomendado. ¿Tuvo acaso durante este período algún tipo de vinculación con el ejército? Sin relación orgánica de ninguna clase, ¿cómo se explica que pudiese "entrar en Madrid con los soldados del ejército" (Sastre, 239), "al mismo tiempo que la primera columna de aprovisionamiento" (Bernal, 251)? Cuando el obispo de Ávila le escribe en 1938 que desearía trabajar "como ustedes, ya que no como capitán, siquiera como buen soldado de Cristo" (Vázquez, 192), ¿ hay que atribuir a esa frase alguna significación especial?

3. Hipótesis

Tales son algunas de las cuestiones no del todo resucitas por lo que a los años de la guerra española se refiere. Pero en nuestro contexto no dejan de ser cuestiones, tal vez no meramente de detalle, pero de relativa importancia tan sólo. En conexión con la hipótesis planteada al final del capítulo anterior; la pregunta básica que debiéramos formulamos es más bien la de saber si se produce a lo largo de este período algún hecho nuevo susceptible de afectar decisivamente a la historia del Opus Dei. Porque si antes de la guerra había razones que inducían a poner en tela de juicio la verdadera existencia del Opus Dei en cuanto a tal, es indudable que inmediatamente después de la guerra sí existe. Y a partir del mes de febrero de 1941 empezaremos ya a encontrar su nombre consignado en documentos oficiales.

A diferencia de lo que sucedía en el capítulo anterior, en esta ocasión nuestra hipótesis apuntaría al "paradigma indiciario" como el más adecuado: es decir que en este caso nos inclinaríamos por el modelo de Sherlock Holmes y no por el del padre Brown. Cierto es que, en lo que respecta a las cuestiones secundarias antes mencionadas, podría ser que la literatura "oficial" proporcionara en alguna ocasión más pistas de la cuenta; pero en cambio prevalece la escasez de indicios relativos a acontecimientos de los años de la guerra que pudieran haber condicionado de forma decisiva la futura historia del Opus Dei.

En su formulación más atrevida, cabría enunciar la hipótesis diciendo que el Opus Dei nace, no en Madrid en 1928, sino en Burgos en 1938, en plena guerra. Pero no podemos aportar pruebas suficientes para apoyarla. Siendo pues mas modestos, y más razonables, nos limitaremos a subrayar la creciente importancia de la figura de José María Albareda a lo largo de este período. Albareda, que no había entrado en relación con Escrivá hasta 1937, se convierte durante estos años en un personaje clave. Ante todo, y a diferencia de la mayoría de los chicos que rodean al "Padre", no es un estudiante, sino el "profesor Albareda" (Sastre, 211). Tiene exactamente la misma edad que Escrivá; además, ha estado en el extranjero, es doctor y se le reconoce como un científico valioso. Albareda desempeña un papel decisivo en la organización de la huida de Madrid; a través de su familia (un hermano cruzó ya la frontera y su madre está en Barcelona) se establecen los contactos que van a permitir el paso clandestino de los Pirineos

(Vázquez, 177ss). Una vez en Burgos, no sólo se instala con Escrivá en el hotel, sino que de hecho es Albareda el único que gana dinero (Gondrand, 134).

Albareda procede de la Asociación de Propagandistas (Sáez Alba, Prólogo, 74). Antes de finalizar la guerra ejerce "funciones asesoras en la Dirección General dc Enseñanza Media" (Gondrand, 134). Y es muy amigo de José Ibáñez Martín, miembro también de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. El mes de julio de 1939 Ibáñez Martín será nombrado ministro de Educación. En noviembre del mismo año, al crearse el Consejo Superior dc Investigaciones Científicas, Albareda se convertirá desde e1 primer momento en su secretario general.

Con unos objetivos explícitamente inspirados en el ideario de la "recristianización de España", el Consejo va a gozar de un importante presupuesto autónomo para actividades de investigación y para la concesión de becas de estudios y de investigación. Será, por consiguiente, el lugar ideal para la preparación de profesionales competentes, susceptibles de acceder a las cátedras universitarias. Finalmente, una primera selección de dichos profesionales puede efectuarse a través de la creación de una red de residencias universitarias, tarea a la cual Escrivá dedicará sus esfuerzos a partir del momento de la conclusión de la guerra (el 14 de julio de 1939 se firma el contrato para el establecimiento de la primera residencia en Madrid; Sastre, 241).

No estamos en condiciones de afirmar si este conjunto de iniciativas forma parte de un pacto global o no. Ni siquiera nos atreveríamos a asegurar que sean éstas las únicas "piezas auténticas" del rompecabezas del Opus de la época. Mas parece innegable que son piezas que pertenecen a él. A partir de 1938 como proyecto elaborado en Burgos, o a partir de 1939 como resultado más o menos deliberado de la conjunción de todos estos factores, ése es el incipiente Opus Dei que comienza a actuar en la España del "Año de la Victoria". Por el momento no es más que eso: un grupito muy reducido de personas, en torno al "Padre", pero esta vez sí con una existencia real y con un proyecto concreto. Aunque este proyecto se limite por ahora exclusivamente al ámbito universitario. Desde el punto de vista ideológico, el contexto es propicio como nunca; desde el punto de vista material, los recursos no faltaran. El entusiasmo y el empuje de este pequeño grupo inicial, favorecido tanto por la existencia de recursos como por la ideología dominante, va a dar lugar a una de aquellas situaciones en las que el éxito sorprende a la propia empresa. Pero va a dar lugar también a los primeros enfrentamientos graves con la Compañía de Jesús. Éxito inesperado y conflicto abierto con los jesuitas van a ser los dos grandes rasgos característicos del período de consolidación y expansión dcl Opus Dei en España, que seguidamente analizaremos.

Pero antes interrumpiremos la secuencia cronológica, para dedicar unas páginas al que puede ser casi considerado como un símbolo del "boom" del Opus Dei: el libro de Escrivá, Camino, que se publica en 1939.

CAPÍTULO VI. 1939: "CAMINO"

1. Observaciones generales

a) Una de las cosas que más profundamente parecen disgustar a los autores pertenecientes al Opus Dei es, precisamente, que se ponga en relación la aparición del más famoso de todos los escritos del padre Escrivá con el contexto del final de la guerra española y la instauración del régimen político de Franco. Tal es probablemente la razón por la que tanto insisten en poner de relieve la conexión directa entre Camino y las "Consideraciones espirituales" de 1934, en general sin mencionar siquiera el hecho de que los 999 puntos de Camino eran, en el librito anterior, menos de la mitad. Camino, se dice en la nota editorial de presentación del volumen, "aparece por primera vez en 1934, con el título de "Consideraciones espirituales"; en 1939, fecha de la segunda edición aumentada, recibe el nombre actual y definitivo". Ello no obstante, la propia editorial hace constar como primera edición española la publicada en Valencia el año 1939, con una tirada de 2.000 ejemplares, mientras que la que oficialmente figura como segunda edición es la correspondiente al año 1944.

"Se ha pretendido alguna vez -escribe Rafael Gómez- poner en relación Camino con el ambiente político español desde 1939. En realidad, si tuviese algún sentido vincular un libro que trata de vida interior con un ambiente político, habría que acudir al ambiente republicano de los años treinta, época de gestación y edición de "Consideraciones espirituales", del que Camino es la segunda edición" (Gómez Pérez, 1976, 253). No parece que haya de resultar fácil sostener que un lenguaje que trata de "caudillos", por no hablar ya de las alusiones directas a la guerra española, pueda ser anterior a 1936. Resulta incluso un tanto ridículo argumentar que "Camino está concebido en una época en que del general Franco como posible gobernante ni siquiera se hablaba", así como "recordar" que a partir de 1946 monseñor Escrivá de Balaguer reside fuera de España, para concluir que la supuesta inspiración política del libro es "una falsedad que se ha de denunciar" y que "está en contradicción con la historia" (Coverdale, 1964, 492). El objetivo de Camino, escribe monseñor del Portillo "era sencillamente poner en manos de las personas que le rodeaban, a quienes dirigía espiritualmente -en gran parte, jóvenes universitarios, obreros y enfermos- unos puntos de meditación que les ayudaran a mejorar su vida cristiana" (en Morales, dir., 45s). Algo más adelante hallamos, en ese mismo volumen, una afirmación similar de Jesús Urteaga: "camino estaba escrito para todos. Catedráticos, periodistas, políticos, diplomáticos, estudiantes, trabajadores, hombres y mujeres, aparecen en sus páginas como destinatarios de esas líneas penetrantes" (en Morales, 88). Ya antes tuvimos ocasión de constatar esta preocupación por hacer salir a "obreros" y "trabajadores" en la lista, y sabemos que el año 1939 el Opus Dei tenía "tantos miembros como años habían pasado desde 1928" (Helming, 44) y que eran todos ellos universitarios, como expresamente lo afirmaba, por lo demás, el propio Escrivá en la "advertencia preliminar a las Consideraciones":

"apuntes escritos... respondiendo a necesidades de jóvenes seglares universitarios dirigidos por el autor".
Los hechos son tercos, y la voluntad de negar la evidencia conduce a menudo a incurrir en pequeñas contradicciones. Así, por un lado se nos dice que no tiene sentido alguno pretender relacionar Camino con el ambiente político de la guerra española; pero por otro lado Salvador Bernal precisa que en Burgos, el año 1938, el "Padre" tenía prisa por llevar las páginas de Camino "a la imprenta cuanto antes, para facilitar la meditación de quienes estaban aún en los frentes o en la Armada", y que si el libro "no se publicó hasta después de la guerra", fue "por falta de medios económicos" (Bernal, 133). En efecto, la obra sale de la imprenta el 29 de septiembre de 1939, "Año de la Victoria" (l. edición, C.I.D., Valencia). Con una presentación de monseñor Xavier Lauzurica, un obispo conocido por sus simpatías franquistas, que era en aquellos momentos administrador apostólico de Vitoria, donde había substituido a monseñor Mateo Múgica, uno de los pocos que se habían negado a bendecir la "Cruzada" de Franco. Monseñor Lauzurica termina su presentación de Camino con esta frase: "Lector, no descanses; vela siempre y está alerta, porque el enemigo no duerme. Si estas máximas las conviertes en vida propia, serás un imitador perfecto de Jesucristo y un caballero sin tacha. Y con cristos como tú volverá España a la antigua grandeza de sus santos, sabios y héroes."
b) El éxito de Camino es indiscutible, y bastante extraordinario, y el Opus Dei no deja de ponerlo constantemente de manifiesto. Pese a la advertencia de Escrivá en contra del "espectáculo" que suponen "fotografías, gráficos, estadísticas" (Camino, n°. 649), en múltiples publicaciones se facilitan y se actualizan las estadísticas relativas a las ediciones de Camino. En el momento de la aparición de la 49 edición española (1990), la editorial habla de 235 ediciones, en 38 idiomas, con un total de más de tres millones y medio de ejemplares.
Y, sin embargo, este éxito no es inmediato. La edición de 1939 es de 2.000 ejemplares, y la siguiente, cinco años más tarde, de 5.000. Las tiradas no empiezan a aumentar significativamente hasta el año 1950 (1950: 15.000 ejemplares; 1951: 15.000; 1952: 21.000; 1953: 20.000; 1954: 20.000). La primera traducción es la portuguesa (1946), a la que siguen sucesivamente la italiana (1949), la inglesa (Dublín 1953, Chicago 1954), la catalana (1955) y la alemana (1956). Hasta esa fecha, pues, cinco idiomas en total, frente a los 38 actuales, y unos 150.000 ejemplares durante los primeros dieciséis años, frente a los 3.500.000 alcanzados en 1990. Y por lo demás, de esos primeros 150.000 ejemplares, sólo 20.000 editados fuera de la península Ibérica.
Así pues, si el éxito del libro es gradual y, en un primer momento, casi exclusivamente español (como gradual es la expansión del Opus Dei, inicialmente en España y después hacia otros países), preciso es añadir que también la polémica en torno a Camino es relativamente tardía. Pese a que en la actualidad todo aquel que escribe sobre el Opus Dei suele citar repetidamente máximas de las de Camino, y pese a que suele producirse una polarización notabilísima, que no admite la menor observación crítica en el caso de la literatura "oficial", mientras que tiende a adoptar una posición sistemáticamente adversa en el caso de

la literatura "no oficial", lo cierto es que durante los primeros años la recepción de Camino fue mucho más acrítica, y globalmente positiva. Y es que, como es lógico, el contexto histórico de la España franquista no pesa sólo sobre el autor de Camino, sino igualmente sobre sus lectores.

Si, según acabamos de ver, durante los años cincuenta aparecen ediciones anuales de entre quince y veinte mil ejemplares, ello significa que el librito tiene muchísimos más lectores que los que son o se convierten en miembros del Opus Dei. Dentro del mundo católico español de la época, Camino es efectivamente muy leído, y apreciado. En un movimiento como el de los Cursillos de Cristiandad, por ejemplo, puede decirse que es de lectura obligatoria. E incluso muchos de los representantes del que pocos años más tarde iba a ser el "progresismo" católico lo valorarán positivamente. Josep Dalmau afirma que en los primeros años de la postguerra Camino representó "una primera corriente de aire fresco. Fue una bandera que, tanto en la universidad como fuera de ella, buscaba a su manera unas rutas de sinceridad en el marco de aquel clima de euforia y victoria de la Iglesia. A mí, aquel libro me había hablado profundamente" (citado en Casañas, 146).

Y no sólo el contexto histórico pesa tanto sobre el autor como sobre los lectores de Camino, sino que el fenómeno dc la "alternación" (entendida como reinterpretación y modificación del pasado en función de las circunstancias del presente) no es en absoluto monopolio exclusivo de los ideólogos del Opus Dei. Un personaje corno Alfonso Carlos Comín, "comunista en la Iglesia y cristiano en el Partido" según él mismo se autodefinió, y uno de los principales impulsores del movimiento Cristianos por el Socialismo durante la década de los setenta, escribe en el prólogo al libro de Carandell sobre monseñor Escrivá: "La lectura de Camino fue para mí una experiencia inolvidable. Pasé del asombro a la santa indignación" (Comín, en Carandell, 7). Lo que sí olvida es precisar cuántos años tardó en pasar del primero a la segunda: ya que si en 1975 encuentra en Camino "una visión ramplona, individualista y mediocre", veinte años antes recomendaba su lectura y se lo hacía leer a sus amigos (Casañas, 147).

Por difícil que resulte admitirlo hoy en día, lo cierto es que durante los años cuarenta y cincuenta Camino y el Opus Dei aparecían corno menos triunfalistas que la Iglesia oficial, y como menos franquistas que los jesuitas (Hermet, 1980, 1, 266). Y aquí radica precisamente -y paradójicamente- una de las claves de su éxito y de su rápida implantación después de la guerra española, como veremos en el próximo capítulo.

c) La polémica en torno a Camino, aunque tímidamente iniciada algo antes, adquiere un tono substancialmente distinto a partir de la publicación del artículo "Integrismo", del teólogo Hans Urs von Balthasar, en el año 1963. El renombre y el prestigio internacionales del gran teólogo suizo hacen, para el Opus Dei, particularmente grave un diagnóstico que les perjudica y les hace daño, y que interpretan como un ataque frontal. Von Balthasar sitúa al Opus Dei al mismo nivel que otras manifestaciones del integrismo católico, y afirma (en 1963) que "el Opus Dei es hoy, sin duda, la más poderosa de todas ellas" (Von Balthasar, 1963, 742).

En el mundo germánico, la línea de pensamiento así abierta por Von Balthasar tendrá continuidad, y serán efectivamente los autores de habla alemana quienes más insistirán en subrayar los paralelismos existentes entre el Opus Dei y todo el conjunto de corrientes o movimientos que configuran el integrismo católico: uno de los últimos ejemplos, hasta ahora, lo constituye el volumen coordinado por el teólogo Wolfgang Beinert, y publicado en 1991, sobre el "Fundamentalismo católico" (véase Neuner, 1991, 426).

En lo que a Camino concretamente se refiere, Von Balthasar, tras confesar que su lectura le ha "alarmado", reproduce una serie de fragmentos, y lo cataloga como un "pequeño manual para "boy scouts" (Von Balthasar, 1963, 743).

Dos años más tarde, otra personalidad destacada, el pensador español José Luis Aranguren, se hace eco de la polémica desencadenada por Von Balthasar (que provoca algunas airadas réplicas de varios miembros del Opus Dei), y en un artículo publicado en la revista "Esprit" afirma que en Camino hay cosas originales y cosas buenas, pero que el problema es que las que son originales no son buenas, mientras que las que son buenas no son originales (Aranguren, 1965, 763), para concluir que Camino es en última instancia una "ascética ignaciana", pero "increíblemente trivializada" (ibíd., 765).

A partir de aquí, el Opus Dei parece reaccionar en dos direcciones distintas: por una parte -y en este punto cabría adivinar una cierta retirada estratégica- empieza a afirmarse que el Opus Dei no puede ser reducido al contenido de Camino, dado que el librito de Escrivá "no recoge "toda" la espiritualidad del Opus Dei" (Coverdale, 1964, 490, en un artículo que constituye, por lo demás, una réplica directa -y un ataque- a Von Baithasar). Al cabo de veinte años, se sigue recurriendo exactamente al mismo argumento: Camino no es "una exposición sistemática ni exhaustiva del espíritu del Opus Dei" (Mateo Seco, en Rodríguez y otros autores, 475).

Pero al mismo tiempo, por otra parte, comienza una acumulación de elogios desmesurados a la obra de Escrivá, en un ejercicio aparentemente destinado a comprobar quién hace gala de mayores dotes de imaginación. Y así, aquellos "apuntes escritos sin pretensiones literarias ni de publicidad" de que hablaba Escrivá en 1934 ("Consideraciones espirituales", advertencia preliminar), se convierten en "un clásico de la literatura espiritual" y un "Kempis de los tiempos modernos" (nota editorial introductoria a las ediciones recientes de Camino). Mientras unos hablan del "manual del perfecto clerical-autoritario" (Ynfante, 137), y alguien hace de vez en cuando un esfuerzo de equilibrio y ponderación en el juicio (Artigues, 88s), la literatura "oficial" equipara Camino a obras como "Romeo y Julieta", "La vida es sueño" y "La divina comedia" (Cejas, en Morales, 105), o bien osa afirmar que "es, sin duda, uno de los libros más trascendentales de la literatura espiritual de todos los tiempos" (Cardona, en Morales, dir., 174). Si la literatura "no oficial" lo encuentra superficial, primitivo y muchas veces de mal gusto" (por ejemplo Walsh, 1 l6ss), o bien elitista, machista e individualista (por ejemplo Lannon, 226), los biógrafos de monseñor Escrivá afirman que

"desde Pío XII, han leído Camino todos los Papas" (Sastre, 233), y que "durante muchos años, Pablo VI había usado Camino para su propia meditación personal" (ibíd., 333).

d) La pena es que, entretanto, seguimos sin disponer de un análisis serio, lúcido y crítico a la vez, del contenido del librito del padre Escrivá y sus 999 puntos de meditación. Sabemos que la cifra (999 = 3 x 333) constituye un homenaje al número tres, expresión de "la firme devoción del Autor a la Santísima Trinidad" (Saranyana, en Morales, dir., 63; Le Tourneau, 98). Y sabemos igualmente que quiso monseñor Escrivá que el libro siguiente, "Surco", publicado póstumamente en 1986, tuviera mil máximas en lugar de novecientas noventa y nueve, "para que tú y yo acabemos el libro sonriendo, y se queden tranquilos los benditos lectores, que, por simplicidad o por malicia, buscaron la cábala en los 999 puntos de Camino" (Surco, n°. 1000).

Pero no sabemos gran cosa más. El volumen "Estudios sobre Camino" (1988), coordinado por José Morales, aporta algunos elementos de información y algún comentario de interés, pero debiera complementarse con el estudio de una serie de otros aspectos que en ningún momento son abordados. El libro "Contrapunts al Camíne l'Opus Dei" (1969), de Dalmau, es un ejercicio interesante y bien resuelto, que demuestra la parcialidad del texto de Escrivá y subraya hasta qué punto toda moneda tiene siempre dos caras; pero aunque con ello proporciona múltiples elementos de análisis, no es en realidad, ni lo pretende, un análisis propiamente dicho. Ynfante alude a unos estudios llevados a cabo en Madrid, el año 1967, sobre el lenguaje de Camino (Ynfante, 383s), pero no facilita ninguna referencia bibliográfica concreta.

Sería interesante un estudio comparativo de Camino con los dos volúmenes póstumos del mismo estilo, "Surco" y "Forja". Pese a que éstos son presentados como el fruto de unas notas tomadas por Escrivá durante los años treinta y publicadas después de su muerte tal y como las había dejado ("Forja", Presentación, 17), ya que sólo la falta de tiempo le había impedido darles un repaso final ("Surco", Presentación, 16), en alguna ocasión el lector tiene la impresión de hallarse ante un lenguaje y ante unas preocupaciones algo distintas de las de Camino. Así por ejemplo, cuando monseñor Escrivá escribe que "hay dos puntos capitales en la vida de los pueblos: las leyes sobre el matrimonio y las leyes sobre la enseñanza" ("Forja", n°. 104), o bien que "con libertad, y de acuerdo con tus aficiones o cualidades, toma parte activa y eficaz en las rectas asociaciones oficiales o privadas de tu país" ("Forja", n°. 717), parece estar reflejando unas inquietudes y estar empleando un lenguaje característicos de ciertos sectores de un catolicismo bastante posterior al español de los años treinta.

Asimismo, hay en "Surco" una serie de puntos que parecen estar haciéndose eco de la problemática del catolicismo conciliar y postconciliar. Como por ejemplo la distinción entre "libertad de conciencia" y "libertad de las conciencias" (n°. 389); o la referencia a la falsa comprensión que algunos católicos tienen de nociones como las de "ecumenismo, pluralismo, democracia" (n°. 359). Resulta difícil situar en un contexto anterior al concilio Vaticano u afirmaciones como

la siguiente: "¡Triste ecumenismo el que está en boca de católicos que maltratan a otros católicos!" (n°. 643). Y cuesta ver cómo, desde la España de los años treinta, podía un sacerdote escribir que "quizá en otros tiempos las persecuciones se hacían abiertamente, y ahora se organizan muchas veces de modo solapado; pero, hoy como ayer, se sigue combatiendo a la Iglesia" ("Forja", n°. 852).
También sería enormemente útil -ya lo dijimos antes- un estudio comparativo de Camino y del texto que le precedió en 1934, las "Consideraciones espirituales".
Desde un punto de vista teológico, sería de gran interés comprobar cuál es el tipo de relación que en las páginas de Camino se establece entre el hombre y Dios, entre el hombre y la Virgen; cuál es su concepción de la Iglesia; cuál es el papel de los "ángeles custodios", etc. Qué conexiones existen entre la espiritualidad propugnada por monseñor Escrivá y la de un san Ignacio. Hasta qué punto su ascética es, como decía Aranguren (1965), una "ascética ignaciana", y una ascética ignaciana "trivializada". ¿En qué se manifestaría esta hipotética "trivialidad"?
Desde un punto de vista lingüístico, tendría sin duda interés analizar el vocabulario y el estilo de Escrivá: el uso de la segunda persona, de las interrogaciones y las exclamaciones, de la adjetivación. El simbolismo del fuego al que ya tuvimos ocasión de referirnos en otro momento. El lenguaje bélico y militar. La utilización tan frecuente de términos con una fortísima carga negativa: "viscoso, infame, inmundo, roñoso, basura, podredumbre, putrefacción, cerdo, carroña hedionda, montones de estiércol", etc.
Por último, aunque en todo el texto de Camino el Opus Dei no es mencionado, sería interesante analizar cuándo y en qué términos se habla de un "nosotros" susceptible de ser interpretado como una referencia a la incipiente organización, y de qué modo ese "nosotros" se contrapone a un mundo exterior, a un "ellos" o un "los demás".
e) Siendo este último aspecto, desde un punto de vista sociológico, el más pertinente de todos los propuestos en el apartado anterior vamos a detenernos en él brevemente, no para proceder a un análisis exhaustivo, pero sí para proporcionar al menos algunos ejemplos que ilustren tanto el contenido del "nosotros" como su contraposición a un "ellos", y observando de paso algunos de los rasgos característicos del lenguaje empleado por Escrivá.
La primera ocasión en que aparece en Camino el pronombre "nosotros", es para afirmar que "entre nosotros no caben los tibios": razón por la cual "tú" no puedes "adocenarte" ni "ser del montón", porque "has nacido para caudillo" (Camino, n°. 16). Lenguaje coloquial, referencias militares e indicios de aquello que se ha denominado "el elitismo" del Opus o, como mínimo, una marcada contraposición entre "nosotros "caudillos" y "los demás = del montón".
"Hijos, muchos hijos, y un rastro imborrable de luz dejaremos si sacrificamos el egoísmo de la carne", escribe en la segunda oportunidad en que utiliza la primera persona del plural (n°. 28). Lenguaje indirecto y metafórico para hacer referencia a la sexualidad y al compromiso de celibato inicialmente exigido de todo miembro del

Opus Dei, en una máxima que comienza con aquel famoso "el matrimonio es para la clase de tropa y no para el estado mayor de Cristo" (n°. 28), y que vuelve a emplear una terminología propia del mundo militar, al igual que aquel "la guerra ha sido para nosotros" (n°. 311) que más arriba ha sido ya comentado.

"Y ¿cómo adquiriré "nuestra formación", y cómo conservaré "nuestro espíritu"? Cumpliéndome las normas concretas que tu Director te entregó y te explicó y te hizo amar: cúmplelas y serás apóstol" (n°. 377). En este caso las comillas, colocadas por el propio Escrivá para subrayar que se trata de "nuestra formación" y de "nuestro espíritu", parecen constituir una alusión inequívoca al Opus Dei, real, incipiente o en proyecto, de los años 1938-1939. No menos manifiesto es el modelo jerarquizado de la organización, real o proyectada, con el acento puesto en la obediencia al director ("los seglares sólo pueden ser discípulos", había escrito en el n°. 61). Y, desde el punto de vista del lenguaje, aparece aquí otro rasgo distintivo: no "cumpliendo las normas", sino "cumpliéndome las normas". Una fórmula de salutación muy habitual en los escritos y cartas de Escrivá es: "Que Jesús te "me" guarde" (véase por ejemplo Camino, n°. 312).

Otra de las alusiones inequívocas al Opus Dei la tenemos, según los biógrafos, en las referencias a la "locura" y al "manicomio". "Señor, haznos locos, con esa locura pegadiza que atraiga a muchos a tu apostolado" (n°. 916). "Una buena noticia: un nuevo loco para el manicomio" (n°. 808) es, segun Gondrand, el comentario de Escrivá cuando durante los primeros tiempos alguien pide la admisión en la Obra (en el lenguaje para uso interno, a eso le llaman "pitar") (Gondrand, 90). "Contesta, con decisión, que agradeces a Dios el honor de pertenecer al "manicomio"" (n°. 910).

Un último ejemplo, acaso el más ilustrativo de todos, tanto del tipo de lenguaje utilizado como de la aplicación que de dicho lenguaje se hace, al servicio de la contraposición entre "nosotros" y "los demás": el punto n°. 914 de Camino. El Padre escribe: "¡Qué pena dan esas muchedumbres -altas y bajas y de en medio- sin ideal! Causan la impresión de que no saben que tienen alma: son... manada, rebaño..., piara. -Jesús: nosotros, con la ayuda de tu Amor Misericordioso, convertiremos la manada en mesnada, el rebaño en ejército..., y de la piara extraeremos, purificados, a quienes va no quieran ser inmundos. "

2. Otro pequeño estudio sobre "Camino"

Muchos son, como puede verse, los "estudios sobre Camino" que están por hacer, que podrían hacerse y que merecería la pena que se hicieran. En la medida en que aquello que mayormente nos interesa en toda esta parte del trabajo es llegar a comprender cuál ha sido la evolución histórica del Opus Dei, aquí vamos a centrarnos exclusivamente en uno solo de estos estudios posibles: el de las hipotéticas manifestaciones de dicha evolución en el texto mismo de Camino.

Dicho de otra forma: si pese a las tajantes afirmaciones de la literatura "oficial" en el sentido de que monseñor Escrivá "engendró el Opus Dei tal como hoy lo conocemos" (Heming, 4) y de que desde el primer

momento lo "vio" tal como había de ser al cabo de los siglos (Vázquez, 113). con una fisonomía que contenía ya todos los rasgos fundamentales del Opus Dei actual (Fuenmayor y otros autores, 39ss), de suerte que nunca necesitará ponerse al día porque "Dios Nuestro Señor ha puesto al día la Obra de una vez para siempre" (Escrivá, "Conversaciones", n°. 72); si a pesar de todo ello nuestra tesis, elemental y sencillamente basada en el sentido común, afirma que el Opus Dei es fruto de una época y de unas circunstancias determinadas, y que con los años ha ido evolucionando -en sus objetivos y en su estilo- y adaptándose a épocas y a contextos distintos, el interrogante que aquí vamos a plantearnos es el de saber si en el texto mismo de Camino pueden detectarse ciertos indicios de semejante evolución y de semejante adaptación.

a) Preciso es considerar como secundarias, aunque resulten a veces significativas, aquellas modificaciones que afectan tan sólo a la presentación del libro. Así por ejemplo, en las sucesivas ediciones de Camino desaparece la referencia al año de la edición original como "Año de la Victoria". El nombre de monseñor Escrivá va modificándose, en la portada, de acuerdo con las sucesivas mutaciones que más arriba hemos comentado ya (cap. 2): se pasa así del "José María Escrivá" de la primera edición española al "Escrivá" o al "Monsignor José M. Escrivá" de las primeras ediciones inglesas; y del "Josep M. Escrivá de Balaguer" de la primera catalana, hasta el "Josemaría Escrivá" o "Josémaría Escrivá de Balaguer" de las ediciones más recientes.

Con el transcurso de los años, se añaden a las nuevas ediciones unas "Notas" de presentación firmadas por el autor (Nota a la tercera edición, 1945; Nota a la séptima edición, 1950, etc.). En las ediciones más modernas se incluye asimismo un perfil biográfico del autor, el cual sufre también modificaciones, de acuerdo por ejemplo con las vicisitudes de su causa de beatificación. Esa misma actualización cabe hallar en una "nota editorial", que da cuenta dcl número de ediciones aparecidas y del número de ejemplares editados, y que contiene la relación de todos los idiomas a los que ha sido traducido C'amino, así como de aquellos idiomas para los que existe una traducción en preparación.

Ciertas traducciones incluyen una nota de presentación expresamente redactada para aquella edición concreta; y no todas las ediciones han reproducido siempre la introducción original redactada por monseñor Xavier Lauzurica en 1939. Por último, las ediciones más modernas suelen ir igualmente precedidas de un prefacio no firmado, o nota editorial, que presenta una síntesis del contenido de Camino y de su significación (aquello del "clásico de la literatura espiritual" y e1 "Kempis de los tiempos modernos", por ejemplo).

b) Prescindiendo, pues, de estos aspectos un tanto externos al libro en sí, una primera vía para detectar posibles alteraciones del texto consistiría en un análisis comparativo del original y de las diversas traducciones.

Es evidente que el lenguaje de monseñor Escrivá, coloquial, lleno de expresiones muy propias de la lengua española, y que con frecuencia recurre a fórmulas francamente "castizas", no es de fácil traducción.

Así por ejemplo, aquel "me" del "Jesús te me guarde" o del "cumpliéndome las normas" que veíamos hace unos momentos, en inglés desaparece, y queda en un "siendo fiel a las normas" o un "que Jesús te guarde".

Pero en determinadas ocasiones la traducción parece evitar deliberadamente el uso de un término equivalente al del original, aun cuando dicho término exista de hecho en la otra lengua. Tal vez no sea éste el caso del célebre "caudillo", traducido pobremente por "leader" en inglés, seguramente porque la lengua inglesa en este caso no da para más y no ha gozado jamás del privilegio de saber con exactitud qué es un "caudillo"; en la edición alemana, en cambio, el término aparece traducido por "Fuhrer", que es efectivamente una palabra capaz de despertar en el lector resonancias muy similares a las del vocablo original.

Ahora bien; Camino tiene un capítulo entero dedicado al "proselitismo": y proselitismo, término igualmente existente en inglés, se convierte en cambio en un suave "winning new apostles", ganar a nuevos apóstoles. "Ese afán de proselitismo que te come las entrañas es señal cierta de tu entregamiento (n0. 810): en inglés, "Ese deseo ardiente de ganar compañeros de apostolado es signo cierto de que te has entregado a Dios por completo". "Proselitismo. Es la señal cierta del celo verdadero" (n°. 793): en este caso se habla de la "búsqueda de nuevos apóstoles". También en alemán el "proselitismo" se convierte en "Apostelsuche", es decir, "búsqueda de apóstoles".

Otro de los capítulos de Camino es el dedicado a la virtud de la "discreción". En la traducción alemana se habla de la "discreción auténtica" o "discreción verdadera" ("echte Diskretion"). Y el capítulo que lleva por título "táctica" en español (y también en inglés), en alemán habla de "táctica apostólica".

"El plano de santidad que nos pide el Señor, está determinado por estos tres puntos: la santa intransigencia, la santa coacción y la santa desvergüenza" (n°. 387). La "desvergüenza" tendría, en alemán, una traducción bastante literal ("Schamlosigkeit"): se ha preferido utilizar un término mucho menos fuerte ("Unbefangenheit"), que el diccionario traduce como "libertad o carencia de prejuicios". Inmediatamente a continuación, dice Escrivá que "Una cosa es la santa desvergüenza, y otra la frescura laica" (n°. 388). Esta "frescura laica", "desaprensión laica" en la traducción catalana, se convierte en "mundana frescura" en alemán, y en "pura frescura" en inglés.

Basten estos ejemplos -podrían buscarse otros y podrían consultarse ediciones en otros idiomas- para indicar que las modificaciones no siempre obedecen a las inevitables dificultades de toda traducción, sino que en ciertos casos parecen responder a una intención deliberada de evitar la fuerte carga de algunas de las expresiones originales, en un ejercicio que no sabríamos decir si es de "santa desvergüenza", de "desaprensión laica" o de "pura frescura".

c) En cuanto al texto original propiamente dicho, el de la edición española de Camino, ¿se produce en él alguna alteración con el transcurrir de los años?

Dado que en esta ocasión el trabajo ha sido ya llevado a cabo, y en un texto perteneciente a la literatura "oficial" además, bastará reproducir aquí las observaciones de Josep Ignasi Saranyana (en el volumen "Estudios sobre Camino", Morales, dir., 59-65).
Según Saranyana, "el texto de Camino se ha mantenido substancialmente inalterado, salvo cuatro variaciones. Muy pocas, si se tiene en cuenta que el libro consta de 999 puntos" (ibíd., 61s). La primera de estas cuatro modificaciones corresponde al año 1950. Hasta entonces, el punto 381 y el 940 estaban repetidos: "No olvides (n°. 940; "no olvidemos", n°. 381) que la unidad es síntoma de vida: desunirse es putrefacción, señal cierta de ser un cadáver." Este texto se conserva a partir de la sexta edición española en el capítulo "El apóstol" (n°. 940), mientras que en el capítulo "Formación" (n°. 381) el nuevo texto dice: "No te importe si te dicen que tienes espíritu de cuerpo. ¿Qué quieren? ¿un instrumento delicuescente, que se haga pedazos a la hora de empuñarlo?"
La tercera modificación señalada por Saranyana data de 1965, y es consecuencia de un cambio en las normas litúrgicas de la Iglesia. En el punto 750 de Camino Escrivá decía que "mi Madre, la Santa Iglesia, hace que los Sacerdotes al pie del altar invoquen cada día a San Miguel, contra la maldad y las insidias del enemigo". El texto actual afirma que "mi Madre, la Santa Iglesia -durante muchos años: y es también una laudable devoción privada- ha hecho que los sacerdotes..."
La alteración más reciente es del año 1974 y afecta al punto 145, que alude a un grupo de oficiales "en noble y alegre camaradería" en el frente de Madrid, durante la guerra española. Saranyana escribe: "En 1974 (28 ed.) fueron ligeramente modificados el primero y segundo párrafo del punto 145, quizá para evitar alusiones a la guerra civil española de 1936, que entonces podrían haber extrañado en algunas latitudes" (Saranyana, 62). Cuesta un poquito imaginar cuáles podían ser concretamente las "latitudes" susceptibles de sentir extrañeza en 1974, y no antes. Pero en cualquier caso, el autor continúa diciendo que "en 1983 (37 ed.), cambiadas ya las circunstancias que hicieron prudente la modificación, ha podido recuperarse el texto primitivo, mucho más expresivo y poético", de forma que la alteración del texto ha desaparecido ya en las ediciones más modernas de Camino.
La última de estas modificaciones, e indudablemente la más significativa de todas, es no obstante la que Saranyana menciona en segundo lugar, ya que cronológicamente se sitúa en el año 1957.
"El punto 115, tomado de la página 16 de "Consideraciones", fue retocado, primero en 1957 (ed. 14.) y después en 1958 (ed. 15). Desde entonces reza así: "Minutos de silencio'. -Dejadlos para los que tienen el corazón seco. Los católicos, hijos de Dios, hablamos con el Padre nuestro que está en los cielos"" (Saranyana, 62). El autor no añade comentario alguno, y nada dice, como en la anterior ocasión, de las posibles circunstancias que aconsejaron la modificación. Y, sobre todo, no explica "qué decía" el punto 115 de Camino antes del año 1957. Veámoslo, pues, no vaya a resultar que también en esta oportunidad el texto primitivo fuera "mucho más expresivo y poético".

En la primera edición de Camino encontrarnos este texto: "Minutos de silencio". -Quédese esto para ateos, masones y protestantes, que tienen el corazón seco. Los católicos, hijos de Dios, hablamos con el Padre nuestro que está en los cielos."
Del "quédese esto para ateos, masones y protestantes, que tienen el corazón seco" se pasa, en la primera edición alemana (1956; algo antes, por consiguiente, de incorporar la modificación a la versión original española), a un "quédese para los ateos y los que tienen el corazón seco", y posteriormente al actual "para los que tienen el corazón seco", sin especificar ya si son los protestantes o los ateos quienes se hallan en tan lamentable condición.
La mezcla original de protestantes, masones y ateos es bien característica de la España franquista de los años cuarenta y cincuenta. En las dependencias de la Jefatura Superior de Policía de Barcelona, por ejemplo, a comienzos dc la década de los sesenta existía todavía un llamado "Negociado de masonería y comunismo", que era precisamente el lugar en el que se custodiaba el fichero de los protestantes de la ciudad. No sorprende en demasía, por ello, que inicialmente monseñor Escrivá fuera igualmente partidario de este tipo de mezcla: casa perfectamente con la imagen que más arriba hemos evocado del Escrivá de los años de la república y de la guerra; y si no casa en absoluto, en cambio, con la imagen de las biografías "oficiales", el problema es obviamente un problema de los biógrafos.
Algo más sorprendente puede resultar, sin embargo, que la modificación del texto de Camino no se efectúe hasta la segunda mitad de la década de los cincuenta, cuando monseñor Escrivá lleva ya más de diez años fuera del ambiente español de la época, residiendo en Roma. Más aún si se tiene en cuenta que el Opus Dei presume del hecho de haber admitido a cooperadores protestantes a partir del año 1950. En aquella fecha, en efecto, el "Fundador consiguió -con "filial forcejeo"- que la Santa Sede admitiera como cooperadores a todas aquellas personas (católicos, no católicos y hasta no cristianos) que desearan colaborar, material o espiritualmente, en los apostolados de la Obra" (Vázquez, 258, quien comenta que el hecho "era algo inaudito en el acontecer pastoral de la Iglesia"). El "filial forcejeo" (expresión que utiliza asimismo Bernal, 295) es explicado por el propio Escrivá en estos términos: "Cuando solicitamos oficialmente de la Santa Sede la autorización para recibir a los no católicos e incluso a los no cristianos como Cooperadores de nuestra Obra, la primera contestación fue que era imposible. Volví a insistir y la respuesta fue un "dilata", que era ya reconocer la legitimidad de nuestra petición, aunque aconsejándonos esperar. Por fin, en 1950, la contestación afirmativa: la Obra era así la primera asociación de la Iglesia católica que abría fraternalmente sus brazos a todos los hombres, sin distinción de credo o confesión" (citado en Sastre, 456s).
No se nos explica, de todos modos, cómo queda reflejada la posición de estos no católicos en las Constituciones del Opus Dei de 1950. Son aquellos "que están alejados de la casa paterna o que no profesan la verdad católica", pero que ayudan al Opus Dei con su trabajo o sus donativos. Todos los socios deben trabajar con estos cooperadores, a

fin de que lleguen a "la luz de la fe" y sean atraídos "con suavidad y eficacia hacia las costumbres cristianas" (Constituciones, 1950, art. 29.2). Por lo demás, miembros o socios propiamente dichos sólo pueden serlo los católicos, hasta el extremo de que sería declarada inválida la admisión de alguien que posteriormente adhiriera -¡y el lenguaje es significativo!- "a una secta acatolica" (Constituciones, 1950, art. 36.1). Tras la transformación dcl Opus Dei en prelatura personal, el artículo 29 de las antiguas Constituciones fue incorporado íntegro a los nuevos Estatutos, y sigue vigente por lo tanto todavía hoy (Estatutos, 1982, art. 16.2; Fuenmayor y otros autores, 630s).
En síntesis, pues, a partir del año 1950 el Opus Dei admite a cooperadores que no sean católicos, a la vez, que procura su conversión al catolicismo; pero hasta el año 1956-1957, en Camino sigue leyéndose que "los protestantes tienen el corazón seco". En 1958 el "Padre", paseando bajo la lluvia por la vieja ciudad universitaria de Oxford, "va repitiendo: Hay que meter a Dios en estos sitios" (Sastre, 373); como si en las capillas de todos los Colleges de Oxford los estudiantes hubiesen estado reuniéndose, durante siglos, sólo para guardar "minutos de silencio". Por último, en 1960, en la primera audiencia que le concede Juan XXIII (Gondrand, 214), monseñor Escrivá tiene el valor de decirle que en la Obra todo el mundo, católico o no, ha tenido siempre cabida, y que "no he aprendido el ecumenismo de Vuestra Santidad" ("Conversaciones", n°. 22 y n°. 46). "El Santo Padre Juan se reía, emocionado" ("Conversaciones", n°. 46), "había reído abiertamente" (Gondrand, 215), "sonreía, complacido" (Vázquez, 258).
Es como para preguntarse si no nos hallamos ante una demostración práctica de la "santa desvergüenza" del "Padre", que habría provocado "la hilaridad de Juan XXIII" (Sastre, 457). 0 acaso se trata más bien de la aportación original de la literatura del Opus Dei a la leyenda, harto difundida, de un Juan XXIII simpático y bonachón, pero según cómo algo necio y un tanto irresponsable, vistas las consecuencias del Concilio que se le ocurrió convocar. Se nos habla del "encanto afable y paterno de su trato" (Bernal, 296), pero al mismo tiempo la audiencia del Papa a Escrivá se convierte, en el texto de Vázquez de Prada, en un informal: "Charlando un día con Juan XXIII, le comentaba el Presidente General... " (Vázquez, 258). Pese a que no es éste el momento de desviar nuestra atención hacia la figura del papa Roncalli, no resistiremos la tentación de reproducir la deliciosa anécdota narrada por López Rodó en el primer volumen de sus memorias, inmediatamente antes de referirse a una entrevista que mantuvo con monseñor Escrivá. Se trata en este caso de una audiencia de Juan XXIII a una "misión oficial española", presidida por el ministro de Industria, el año 1959. La esposa del ministro "aprovechó la primera pausa para pedirle que le bendijera un montón de medallas y rosarios que llevaba en el bolso y Juan XXIII en el acto los bendijo sin dar tiempo a que ella los sacara del bolso, por lo que no se quedó tranquila y le pidió de nuevo al Papa la bendición, quien la repitió inmediatamente. Pero las medallas y rosarios venían envueltas en plástico; ella, por fin, los sacó de su envoltorio y pidió por tercera vez que el Papa se los bendijera.

Juan XXIII sonriendo le dijo: "Señora, ¿usted cree que mi bendición no atraviesa el plástico?" Y López Rodó comenta: "Se le veía muy divertido y movía las piernas como un péndulo porque era bajito y, sentado en el sillón, los pies no le llegaban al suelo" (López Rodó, 1990, 158s; véase igualmente Helming, 61, y Gondrand, 216).

d) Existe aún otra vía para detectar posibles alteraciones de Camino, no ya en lo que respecta al texto propiamente dicho, antes bien a "la forma como se nos propone una determinada lectura" de dicho texto. Nos referimos al largo índice analítico que cierra el volumen y que ocupa treinta páginas en la edición española de 1988 (p. 301-330; quince páginas tan sólo en la edición inglesa de 1987, pero porque el tipo de letra es mucho más reducido: el contenido es idéntico). En efecto, si según acabamos de ver el texto de Camino ha sufrido únicamente cuatro modificaciones, una sola de las cuales realmente significativa, el índice analítico de las ediciones moder nas es en cambio muy distinto del de la edición original de 1939 (en "Consideraciones espirituales" no había índice analítico).

Y no sólo es distinto en el sentido de que globalmente ha sido ampliado; es cierto que han aparecido conceptos nuevos, no entrados anteriormente en el índice, y es igualmente cierto que se han creado subapartados nuevos, antes inexistentes; pero a la vez que determinados apartados crecían, otros menguaban, y algunos de los conceptos entrados en el índice en 1939, hoy simplemente han desaparecido. En la medida en que el índice analítico de un volumen de las características de Camino constituye una especie de guía de lectura, la evolución puede ser considerada, pues, como sintomática de una modificación, ya que no del texto, de la forma como se nos propone la lectura y la comprensión de ese texto.

1) En la edición original, los títulos de los 46 capítulos aparecían todos en el índice analítico, con la única salvedad de "vida sobrenatural" y "más de vida interior" que, siendo capítulos consecutivos, quedaban agrupados en el índice bajo la voz "vida sobrenatural", del mismo modo que "infancia espititual" y "vida de infancia", asimismo consecutivos y agrupados bajo "infancia espiritual" en el índice. Con estas dos únicas excepciones, la correspondencia es por lo demás absoluta, con tal de tener en cuenta que el capítulo "la Virgen" aparece en el índice como "Virgen santísima", y el capítulo "santa misa" como "misa", mientras que "otras virtudes" está entrado como "virtudes", y el capítulo "postrimerías" como "muerte". En las ediciones modernas hallamos, en cambio:

-Tres añadidos parciales: donde antes decía "dirección" (tanto el título del capítulo como la voz entrada en el índice), el índice dice ahora "dirección espiritual"; "examen" se mantiene como título de capítulo, pero el índice lo entra como "examen de conciencia"; y "formación" se convierte, en el índice de las ediciones modernas, en "formación doctrinal".

-Dos substituciones: el capítulo "lucha interior", entrado en 1939 con idéntica formulación en el índice, aparece ahora como "lucha ascética", mientras que el "llamamiento" se ha convertido, en el índice, en "vocación".

-Dos desapariciones sorprendentes: "discreción" y "táctica" son conceptos que han sido "suprimidos" del índice. En las ediciones de los años cincuenta figuraban aún como tales: hoy, en cambio, los puntos del capítulo sobre la "discreción" han sido incorporados a la voz "naturalidad" del índice (que originalmente comportaba sólo nueve referencias y ha quedado ahora muy ampliado), mientras que los del capítulo sobre la "táctica" forman en el índice actual un conjunto único con los relativos al "apostolado".

En cierto modo tendríamos aquí el indicio de un proceso evolutivo paralelo al que antes observábamos en relación con las traducciones: si el traductor alemán suavizó ya la terminología en los títulos de los capítulos ("discreción auténtica" y "táctica apostólica", respectivamente), en la elaboración de los índices se ha ido más lejos y se ha procedido a una alteración más radical.

2) En la edición original del año 1939, el índice analítico entraba un total de 136 conceptos; la edición de 1988 comportaba 168. Originalmente no existían subapartados dentro de cada voz, mientras que en la actualidad son muy abundantes; globalmente, ha aumentado asimismo el número de puntos del libro que son citados en la mayor parte de los apartados. Prescindiendo, no obstante, de estos datos, que nos obligarían a unas cuantificaciones interminables, y fijándonos tan sólo en el conjunto de las voces entradas en e1 índice, observamos que de las 168 actuales, más de la mitad son idénticas a las de la edición original.

Dicho al revés: aunque nos fijemos sólo en los conceptos, y no en el número concreto de referencias en cada caso, cerca de la mitad del índice analítico actual de Camino ha cambiado con respecto al de la edición original. Entre añadidos de voces nuevas, modificaciones parciales y supresiones de conceptos hoy desaparecidos, los cambios afectan a unas cien voces en total.

Veremos sucesivamente estas modificaciones, supresiones y adiciones, deteniéndonos solamente en aquellas que para nosotros revistan un cierto interés.

3) Las modificaciones son escasas, y algunas de ellas responden al esfuerzo de precisión de los títulos de capítulos que hemos mencionado ya: "dirección espiritual" donde antes se hablaba simplemente de "dirección"; "lucha interior", convertida ahora en "lucha ascética", etc. Por lo demás, quizás el único elemento a subrayar sea que "ambiciones" se presenta hoy como "ambiciones nobles", y que lo que en la edición original aparecía como "intransigencia" se ha convertido en "intransigencia santa" (añadamos, de paso, que ni antes ni hoy constan en el índice los otros dos puntos del "plano de santidad" de los socios del Opus, que son, como se recordará, "la santa coacción y la santa desvergüenza").

4) Mayor interés presentan, lógicamente, los conceptos que han desaparecido de las ediciones actuales de Camino (28 en total). En algunos casos las referencias han quedado incorporadas a otras voces ya existentes ("comunión" y "eucaristía", por ejemplo), o bien de nueva creación (las antiguas doce referencias de la voz "hijos de Dios" forman

hoy parte de las 28 referencias de la antes inexistente "filiación divina").
Las supresiones afectan, en un cierto número de casos, a nociones que cabría agrupar bajo el común denominador de defectos diversos: por ejemplo, "confusionismo", "contradicciones", "discusiones", "indiferencia", "murmuración", "ociosidad", "pedantería" o "ridículo".
Más significativa es sin duda la desaparición de la voz "caudillos", que era en cambio francamente importante en la primera edición, con un total de 19 referencias. Otro tanto cabría decir de "celo" (26 puntos del libro, según la edición de 1939), además de los dos que ya han sido comentados por tratarse de títulos de capítulo: "discreción" y "táctica".
Finalmente, otro grupo de conceptos cuya desaparición nos parece sumamente significativa es el formado por las voces "consejos evangélicos", "imitación dc Jesucristo" y "perfección". Juntos, suman un total de cerca de cuarenta referencias, presentes en la edición original y mantenidas en el índice analítico durante muchos años, y que obviamente quedan suprimidas en el momento en el que el Opus Dei, a la búsqueda de un nuevo estatuto jurídico dentro de la Iglesia, quiere aparentar un mayor alejamiento de unas virtudes que son consideradas propias de los religiosos. Si en los casos anteriores podría argumentarse que se suprimen voces innecesarias, o bien inoportunas desde el punto de vista de la imagen del Opus Dei ("caudillos", "táctica", etc.), aquí topamos con una alteración que refleja una modificación de la concepción que el Opus Dei tiene de sí mismo, de sus objetivos y de su espiritualidad. Los "consejos evangélicos" equivalen a los tres "votos" clásicos de pobreza, castidad y obediencia, de las órdenes religiosas: "Tú sabes que hay "consejos evangélicos". Seguirlos es una finura de Amor. Dicen que es camino de pocos. A veces, pienso que podría ser camino de muchos" (Camino, n°. 323). Por otra parte, de los religiosos se dice que viven una "vida de perfección". Las Constituciones del año 1950 definen al Opus Dei como un "instituto secular dedicado a adquirir la perfección cristiana" (art. 1), que tiene como finalidad más genérica la "santificación de sus socios mediante la práctica de los consejos evangélicos" (art. 3.1) (en latín, en Fuenmayor y otros autores, 553). Los Estatutos del año 1982 definen al Opus Dei como una "prelatura que se propone la santificación de sus fieles mediante el ejercicio de las virtudes cristianas (...) según su propia espiritualidad específicamente secular" (art. 2.1) (en latín, en Fuenmayor y otros autores, 628).
Este es un tema que abordaremos más detalladamente en su momento. Baste por ahora la confirmación de que, efectivamente, algunas de las alteraciones del volumen de Camino son indicativas de la evolución histórica del Opus Dei.
5) ¿Podemos hallar ese mismo tipo de confirmación, no ya por la vía de las supresiones, sino de la incorporación de conceptos nuevos en el índice analítico de Camino?
En relación con la edición original de 1939, los conceptos nuevos son más numerosos que los que han desaparecido: unos sesenta en total.
Del mismo modo que se han suprimido algunos que cabría juzgar relativamente innecesarios, se han añadido otros que son elementales y

básicos, pese a que originalmente no estaban, como por ejemplo "Evangelio" o "Jesucristo". En segundo lugar, si antes observábamos una cierta tendencia a eliminar conceptos equiparables a defectos, es muy clara la inclusión moderna de todo un conjunto de cualidades y virtudes: "comprensión", "fidelidad", "generosidad", "justicia", "libertad", "madurez", "magnanimidad", "mansedumbre", "paciencia", "perdón", "servicio", "sinceridad", "veracidad", etc. Retrospectivamente, diríamos que en todo caso lo significativo no es tanto el hecho mismo de su inclusión, como el de su ausencia en las primeras ediciones.

Llama la atención, por otra parte, la incorporación de algunas voces curiosas, que parecen responder a expresiones muy típicas del "Padre". Nos detendremos solamente en dos de ellas: "endiosamiento bueno" y "mística ojalatera", con dos referencias sólo en el primer caso, y cuatro en el segundo. La "mística ojalatera" (expresión que no quisiera tener que traducir yo al inglés, pero que ciertamente jamás habría traducido por el comparativamente pobre "wishful thinking") está hecha, según el "Padre", "de ensueños vanos y de falsos idealismos" ("Conversaciones", n°. 88), de quienes van por ahí diciendo "ojalá tal cosa", "ojalá tal otra". Lo más curioso es que Escrivá no utiliza para nada esta fórmula en ninguna de las cuatro referencias consignadas en el índice. Es decir, que se trata de una fórmula típica del Padre, pero muy probablemente posterior a la época de redacción de Camino, y que en todo caso no aparece en Camino ni una sola vez. En otras palabras: a través del índice analítico se están introduciendo en Camino elementos que no aparecen en cambio en el texto.

Que ocurra algo así en el caso de una cuestión como la de la "mística ojalatera", no deja de ser puramente anecdótico. Pero en otras ocasiones se trata de algo más que de una anécdota. Así por ejemplo, de acuerdo con la literatura "oficial", "la filiación divina es el fundamento del espíritu del Opus Dei", hasta el punto de que según el propio Escrivá "Dios ha querido que, por primera vez en la historia de la Iglesia, fuera el Opus Dei el que corporativamente viviese esta filiación" (citado en Vázquez, 516).

Quien considere excesivo este "por primera vez en la historia de la Iglesia" puede tratar de dejarse convencer por las cuarenta páginas del estudio de Fernando Ocáriz "La filiación divina, realidad central en la vida y en la enseñanza de monseñor Escrivá de Balaguer" (en Rodríguez y otros autores, 173-214), donde el autor proporciona "un primer esbozo de análisis y sistematización, que ayude a la comprensión de la riqueza teológica -verdaderamente impresionante- que contienen las enseñanzas del Opus Dei sobre la filiación divina" (Ocáriz, 176). Quede claro, por otra parte, que no pretendemos negar la importancia, ni siquiera la "centralidad" del tema, en la enseñanza de Escrivá; no somos competentes para emitir un juicio, ni tan sólo para dejarnos "impresionar" por su "riqueza teológica". Lo único que estamos poniendo de relieve es que en el índice analítico de Camino la expresión "filiación divina" antes no estaba, y ahora sí.

Lo mismo podría decirse de algunos otros conceptos tardíamente incorporados al índice analítico, como por ejemplo los de "visión

sobrenatural", "universalidad" o "vocación". Bien es verdad que, en este último caso, en la edición original figuraba la voz "llamamiento", ahora desaparecida: pero aun así, si en un primer momento se habían clasificado 49 puntos de Camino bajo la rúbrica "llamamiento", la entrada "vocación" comporta actualmente 194 referencias y más de veinte subapartados.
6) Si desde la óptica de la literatura "oficial" hubiese que sintetizar en una sola frase la originalidad y la especificidad del Opus Dei en la vida de la Iglesia, no cabe la menor duda de que esta frase giraría en torno a la santidad y la santificación, a la santificación del trabajo, en el trabajo y a través del trabajo, y en torno al trabajo y a la santificación en medio del mundo. La unanimidad en este punto es tan indiscutible, que huelga el recurso a cualquier cita: hasta en el documento pontificio de erección del Opus Dei en prelatura personal, del año 1982, Juan Pablo II escribe que el Opus Dei se ha esforzado en "llevar a la práctica la doctrina de la vocación universal a la santidad, y promover entre todas las clases sociales la santificación del trabajo profesional y mediante el trabajo profesional" (Fuenmayor y otros autores, 622).
Pues bien: en el índice analítico de Camino la voz "santidad" no aparecía en la edición de 1939 y seguía sin aparecer durante los años cincuenta (figuraba, eso sí, el concepto "plano de santidad", correspondiente al capítulo que lleva el mismo título, y únicamente con los puntos de Camino incluidos dentro de dicho capítulo).
También la voz "mundo" es nueva en el índice; tampoco figuraba en el de 1939. En cuanto a la voz "trabajo", comportaba en la edición original 19 referencias (35 en una edición del año 1955), y 63 en la actualidad. Uno de sus subapartados, "santificación del trabajo", es nuevo: y ninguno de los puntos de Camino clasificados bajo este epígrafe aparecía citado bajo el concepto de "trabajo" en la edición original. La "santificación del trabajo" constituye hoy tal vez la esencia misma del mensaje del Opus. Pero cuando el padre Escrivá redactó Camino, no lo era en absoluto.
e) A la vista de todo ello, creemos más que justificada la conclusión según la cual el Opus Dei ha evolucionado con e1 paso del tiempo. Y no poco. Podemos concluir que el Opus Dei, tal como Escrivá lo proyectaba y "veía" al redactar las máximas de Camino, no se proponía "primordialmente" "llevar a la práctica la doctrina de la vocación universal a la santidad, y promover entre todas las clases sociales la santificación del trabajo profesional y mediante e1 trabajo profesional", por decirlo de nuevo en las palabras del documento de Juan Pablo II.
Con ello no estamos negando, desde luego, que el Opus Dei sea hoy esto. Negamos que lo fuera en 1928, o en 1939, incluso unos años más tarde. Algunos de estos elementos podían estar más o menos presentes, de forma más explícita o más implícita: pero no eran los elementos primordiales. Si hubiesen sido fundamentales, no habrían podido quedar olvidados en el índice analítico de Camino.
Por consiguiente, y contrariamente a lo que afirma la literatura "oficial", no es que Camino no sea "una exposición sistemática y exhaustiva del espíritu del Opus Dei" (Mateo Seco, 475), o que "no recoja "toda" la espiritualidad del Opus Dei" (Coverdale, 490): es que

no recoge lo que hoy quiere presentarse corno específico y constitutivo de la espiritualidad del Opus Dei. O lo que es lo mismo: el Opus Dei no es lo que era, ni era lo que es hoy. Ni monseñor Escrivá "engendró el Opus Dei tal como hoy lo conocemos" (Helming, 4), ni "Dios Nuestro Señor ha puesto al día la Obra de una vez para siempre" (Escrivá, Conversaciones, n°. 72).

Una vez más, el método del "pillo" padre Brown, al sugerirnos que procediéramos a eliminar las piezas mal colocadas en el rompecabezas del índice analítico de Camino, nos ha permitido comprobar que los "pillos" discípulos de monseñor Escrivá facilitan a veces unas pistas que despistan. As pues, si el Opus Dei no era lo que es hoy, regresemos donde lo habíamos dejado, al final de la guerra española, para preguntarnos qué fue realmente durante los años cuarenta.

CAPÍTULO VII. LA IMPLANTACIÓN DEL OPUS DEI EN ESPAÑA (1939-1946)

1. Sinopsis de la versión oficial: implantación del Opus Dei y primer reconocimiento jurídico

Habíamos dejado al padre Escrivá entrando en Madrid con las primeras tropas franquistas, en los últimos días del mes de marzo de 1939 (Vázquez, 197), y con una "no sé si ya nacida o planeada obra" (Laín, 241) que contaba aproximadamente con tantos miembros como años habían transcurrido desde 1928 (Helming, 44). Pero si hasta esa fecha hay razones más que suficientes para dudar de la existencia real y concreta del Opus Dei, a partir del año 1939 los acontecimientos se precipitan: su existencia como grupo mínimamente organizado será muy pronto incuestionable, aparecerá ya oficialmente con el nombre de Opus Dei y comenzará su proceso de implantación y de extensión por España; todo ello, mientras Europa vive la tragedia de la segunda guerra mundial y España sobrevive en régimen de autarquía -una "isolation" que tiene más de "miserable" que de "espléndida"- bajo un franquismo lo bastante hábil como para evitar verse directamente involucrado en el conflicto, pero lo bastante fascista como para que no haga falta mucha imaginación a fin de adivinar hacia quién se inclinan sus preferencias.

Por lo que respecta concretamente al Opus Dei, este período se extiende, pues, desde un mero proyecto sin denominación oficial clara, hasta su reconocimiento formal por parte de la Iglesia en cuanto institución asumida como propia. Si antes veíamos que en los momentos iniciales el Opus Dei era, en palabras de Escrivá, comparable a un "manicomio" con una docena de "locos" ("Eso -tu ideal, tu vocación- es una locura. Y los otros -tus amigos, tus hermanos- unos locos..."; Camino, n°. 910), el punto siguiente de Camino podría ser considerado como programático para todo ese período que ahora vamos a analizar: "El deseo tan grande que todos tenemos de que "esto" marche y se dilate parece que se va a convertir en impaciencia. ¿Cuándo salta, cuándo rompe, cuándo veremos nuestro al mundo? (...) El deseo no será inútil si lo desfogamos en "coaccionar", en importunar al Señor: entonces tendremos un tiempo formidablemente ganado" (Camino, n. 911).

Los años comprendidos entre 1939 y 1946 son, efectivamente, años de escasas preocupaciones de estilo ("coaccionar", "importunar"), que hacen que el Opus Dei pase de una situación de anonimato ("esto") a una situación en la que el objetivo final ("ver nuestro al mundo") empieza a ser percibido como relativamente asequible, coincidiendo con el inicio de su proceso de expansión internacional.

a) La progresiva implantación de los primeros núcleos del Opus Dei en las grandes ciudades (universitarias) españolas se halla relativamente bien documentada en la literatura "oficial". El centro principal es Madrid, donde se abren una primera residencia universitaria, un piso para los que ya no son estudiantes, una gran casa para la "formación intensiva" de los miembros (Gondrand, 148) que será al mismo tiempo

la vivienda de Escrivá, de su madre y de sus hermanos (y que en la actualidad sigue siendo la sede central del Opus Dei en España) y, algunos años más tarde, una nueva residencia universitaria mucho mayor que la primera.
Sólo en el transcurso del primer año después de la guerra, de la docena de seguidores iniciales del "Padre" se ha pasado a unos cuarenta miembros (Gondrand, 146). Paralelamente se pone en funcionamiento la sección femenina. Empiezan alquilando un piso, pero al poco tiempo ("no parecía prudente que un sacerdote joven acudiese asiduamente a un piso, en el que no vivía nadie, para formar a un grupo de chicas también jóvenes"; Bernal, 149) se trasladan al edificio de la sede central ("con plena separación de los varones"; ibíd., 150), hasta que en 1942 se abre un centro exclusivamente femenino. Las primeras mujeres del Opus Dei son, en su mayor parte, hermanas de algunos de los primeros miembros.
La irradiación desde Madrid hacia las otras ciudades se efectúa siguiendo procedimientos diversos. En Valencia, que durante estos años va a ser una cantera notabilísima dc "vocaciones" (futuros sacerdotes, futuros catedráticos, futuros políticos del franquismo e incluso alguno que del franquismo se pasará al antifranquismo, futuros preceptores del futuro rey de España), la penetración se realiza básicamente a través de un colegio de universitarios selectos. (Sobre el Colegio de Burjasot, véase Calvo Serer, en Martí y Ramoneda, 39; Laín, 41ss.) En Barcelona, en cambio, los primeros miembros dcl Opus saldrán de entre los estudiantes selectos de los jesuitas, organizados en las llamadas "Congregaciones Marianas". El futuro ministro y comisario dcl Plan dc desarrollo económico, López Rodó, lo cuenta así en sus "Memorias": gracias a un compañero de estudios, ha leído Camino; en enero de 1941 se desplaza expresamente a Madrid para conocer a Escrivá, y queda impresionado por la "breve y enjundiosa homilía" de la misa que Escrivá celebra en el oratorio de la residencia; en una posterior conversación, Escrivá le presenta al Opus Dei -al parecer, sin referencia alguna al "apostolado de penetración" universitaria como medio para alcanzar el objetivo dc la "recristianización de España"- y dos días más tarde, mientras asiste a la misa de los jesuitas de Barcelona, "percibí claramente la llamada de Dios y decidí pedir la admisión en cl Opus Dei" (López Rodó, 1990, 22s).
Las biografías del "Padre" facilitan incluso los nombres de muchas de las personas que en estos primeros años ingresan en el Opus Dei (excepto en el caso de que posteriormente lo hayan abandonado: éstos, aunque durante algún tiempo hubiesen ostentado cargos de responsabilidad dentro de la institución, jamás son mencionados). Al finalizar el período el Opus Dei está presente, además de las tres ciudades ya citadas (Madrid, Valencia y Barcelona), en Valladolid, Zaragoza, Bilbao, Sevilla y Santiago (Berglar, 389).
Pero el ámbito de actuación es, en todos los casos, estrictamente universitario. Unas veces se trata de pequeños centros de estudiantes, destinados a convertirse a corto o a largo plazo en residencias. Otras veces la iniciativa parte de catedráticos, socios del Opus Dei, que van

diseminándose por las distintas universidades (tal es el caso de Santiago, por ejemplo). Es, pues, el período de lo que se ha dado en llamar "la clara voluntad de apoderamiento de la universidad" (Aranguren, 1962, 4), "la conquista de la intelectualidad" (Sagarmínaga, 1945, citado en Ortuño, 1963, 46s), o "la conquista de las cátedras universitarias" (Artigues, 52s).

El historiador francés Max Gallo sintetiza la situación diciendo que el control del Consejo Superior de Investigaciones Científicas permite al Opus acceder al dominio de la universidad, donde se forman las elites y los dirigentes del país, y le permite intervenir asimismo en las designaciones de los tribunales de oposición a cátedras (Gallo, 105 y 155). Para Laín, "el recién nacido Opus Dei iniciaba así su penetración en la fortaleza -tan unificadamente falangista, vista desde fuera- del Estado Español de la Victoria" (Laín, 280; con una acusación concreta sobre las "malas artes" de algunos miembros del Opus en las oposiciones; ibid., 332s). En idéntico sentido, Artigues afirma que merced a ese control del Consejo Superior, "el Opus Dei ha podido seleccionar becarios, enviarlos al extranjero, facilitar así su éxito en las oposiciones a cátedra y transformarlos finalmente en miembros colaboradores del Consejo" (Artigues, 50).

Todo esto, claro está, la literatura "oficial" lo niega. Como mucho alude al rumor según el cual "el Opus Dei quiere apoderarse de la universidad", para añadir que semejante rumor "hace reír -y sufrir- a los hijos de don Josemaría", e incluso que algunos de ellos "tienen la impresión bien fundada de que no han obtenido la cátedra precisamente por ser del Opus Dei" (Gondrand, 161s). Nada dice al respecto, en un libro titulado "La crisis de la Universidad en España", José Orlandis, miembro del Opus Dei, catedrático a los 24 años y ordenado sacerdote algo más tarde (Orlandis, 1967). Y la "leyenda" es desmentida por Antonio Fontán, miembro del Opus Dei y catedrático a los 26 años, en su libro "Los católicos en la Universidad española actual" (Fontán, 1961, 60-66).

Lo único que la literatura "oficial" parece dispuesta a reconocer es, a lo sumo, que Escrivá "había llegado poco a poco a la conclusión de que, sin perder jamás de vista el horizonte universal que percibió el 2 de octubre de 1928, y para alcanzarlo lo antes posible, resulta oportuno prestar una mayor atención a la labor apostólica con universitarios, promoviendo entre éstos la llamada a la santidad en medio del mundo, llegando hasta un compromiso de celibato: se sentarían así las bases para contar con un núcleo de personas, que extenderían la labor luego a otras muchas -célibes o casadas- de todas las condiciones sociales y profesiones" (Fuenmayor y otros autores, 85; y más adelante: "el Fundador vio necesario poner el acento en la labor con estudiantes e intelectuales, con vistas a garantizar así la solidez de los inicios del apostolado del Opus Dei y su consiguiente difusión universal entre personas de todas las tareas y profesiones"; ibíd., 133, nota 58).

En espera de la hora de esa ulterior difusión y extensión del Opus Dei, durante todo el período que estamos considerando su ámbito de actuación es estrictamente universitario. Así lo confirman por lo demás los documentos oficiales, reproducidos (eso sí: ¡en latín!) en el

apéndice documental del volumen de Fuenmayor y sus colegas: e1 decreto de reconocimiento oficial ("decretum laudis") de la Sagrada Congregación de Religiosos, del mes de febrero de 1947, afirma por ejemplo que "el doctor Escrivá de Balaguer se sintió fuertemente llamado y suavemente inducido a un apostolado entre los alumnos de la universidad civil y de las escuelas superiores madrileñas", y que con los años el Opus Dei ha visto multiplicarse el número de sus socios, "no sólo entre los médicos, abogados, arquitectos, militares de carrera, cultivadores de las ciencias y de las artes, escritores, profesores de las universidades y escuelas superiores, etc., sino también entre los alumnos de las facultades, los cuales ejercen un apostolado fructífero entre sus compañeros" (Fuenmayor y otros autores, 533).
b) Es precisamente el éxito de este apostolado de sus profesionales y estudiantes el que provoca la inmediata reacción enfurecida de los jesuitas.
Este es sin duda un capítulo de trascendental importancia para toda la historia ulterior del Opus Dei. Pero la literatura "oficial" es bien poco explícita al respecto y se limita a proporcionar algún pequeño indicio nada más: en este caso, la zona correspondiente del "rompecabezas" ha quedado deliberadamente por construir.
La persecución a la cual se ve sometido e1 Opus Dei a partir de 1941 es "una mezcla de malentendidos, calumnias y celos": pero "don Josemaría prohibía a sus hijos hablar de esos penosos hechos" (Helming, 46). A través de Gondrand sabemos que en 1940 Escrivá deja de confesarse con e1 jesuita Sánchez Ruiz, a quien considera sometido a presiones (Gondrand, 155), en una atmósfera en la que ha estallado "un auténtico vendaval de persecución alimentado por pérfidas calumnias" (ibid., 154). Berglar resume la situación diciendo que "durante este período de inmediata posguerra arrecian las incomprensiones: algunos no entendían la llamada universal a la santidad que enseñaba el Fundador del Opus Dei. A pesar del ambiente adverso continuó serenamente su labor, rezando por los que le atacaban y sufriendo por e1 daño que esas calumnias causaban a las almas y a la Iglesia" (Berglar, 389).
Que la campaña existe, nadie lo niega. (Especialmente en Madrid y Barcelona: en una de mis entrevistas, un jesuita de Madrid admitía que habían estado a punto de expulsar a un alumno de la escuela por el hecho de haber asistido a reuniones del Opus; y un antiguo miembro de las Congregaciones Marianas de Barcelona reconocía haber realizado turnos de vigilancia en la puerta del piso de los muchachos del Opus, controlando las entradas y salidas.) El desacuerdo empieza a la hora de explicitar los motivos de la persecución; y la literatura "oficial" siembra con toda probabilidad unas pistas más que dudosas al decir que Escrivá era acusado de predicar la "santificación de los casados en medio del mundo" (Vázquez, 224), o que "la causa fundamental del escándalo fue anticipar-se a la doctrina que, en 1965, recogería el concilio Vaticano II" (Sastre, 263). El propio Escrivá, en las raras ocasiones en que acepta referirse al tema, se hace eco más bien de otro tipo de acusación: "la acusación de secreto".

En efecto, a un periodista que le pregunta por la cuestión del secreto que ha rodeado a menudo al Opus Dei, el "Padre" responde que "podría decirle, punto por punto, el origen histórico de esa acusación calumniosa" para añadir que, de todos modos, prefiere no hablar de la "poderosa organización" que durante muchos años se dedicó "a falsear lo que no conocía" y acusó al Opus de constituir "una sociedad secreta" ("Conversaciones", n°. 30). Y en otra ocasión, después de reiterar que "no me gusta hablar de estas cosas", precisa algo más: "Hubo quienes dijeron que trabajábamos secretamente -esto quizá lo hacían ellos-, que queríamos ocupar puestos elevados, etc. Le puedo decir, concretamente, que esa campaña la inició un religioso español que luego dejó su orden y la Iglesia, contrajo matrimonio civil y ahora es pastor protestante" ("Conversaciones", n°. 64; el jesuita al que alude Escrivá es Ángel Carrillo de Albornoz, responsable durante aquellos años de las Congregaciones Marianas en Madrid, y más adelante en Roma, y que en el momento en que Escrivá contesta a la entrevista (1968) llevaba muchos años al frente del Secretariado para la libertad religiosa en el seno del Consejo Ecuménico de las Iglesias, con sede en Ginebra).

Trabajar "secretamente" y con voluntad de ocupar "puestos elevados": dice Escrivá que "esto quizá lo hacían ellos". Nos inclinaríamos más bien a pensar que el origen del conflicto entre jesuitas y Opus Dei radica precisamente en el hecho de que esto es lo que querían "unos y otros". Pero vamos a dejar la cuestión para más adelante, porque la versión "oficial" no explica gran cosa más. Señalemos, no obstante, que al menos en una ocasión un autor del Opus Dei apunta en esa misma dirección, al afirmar que "quienes no entendían lo nuevo que acababa de aparecer" atacaban al Opus Dei por considerarlo "como una peligrosa competencia en el campo del apostolado entre la juventud" (Gómez Pérez, 1976, 255).

c) La conjunción de los dos factores hasta aquí considerados - implantación progresiva del Opus Dei, que por vez primera empieza a manifestar su existencia de manera real y concreta, y reacciones hostiles, básicamente procedentes del mundo jesuítico- da como resultado un primer reconocimiento jurídico de la Obra del padre Escrivá (convertido ahora ya en Escrivá de Balaguer).

Tampoco en este punto ha habido unanimidad, por parte de la literatura "oficial", a la hora de presentar los hechos. Así, Vázquez de Prada sostenía en 1983 que era el obispo de Madrid, Leopoldo Eijo Garay, quien había tomado la iniciativa de dar una aprobación escrita al Opus Dei, contra la voluntad de Escrivá, que no quería aprobación alguna: "fue iniciativa afectuosa del prelado, sin que hubiera mediado para nada una petición del Fundador" (Vázquez, 221). Esta hipótesis debe quedar definitivamente descartada, sin embargo, una vez que se ha publicado la reproducción de la solicitud oficial dirigida por Escrivá al obispo, diciendo "que dirige privadamente una labor de apostolado, con la denominación de Opus Dei" y que "conviene para la gloria de Dios y servicio de la Santa Iglesia dotar a esta Obra de los caracteres de estabilidad y estado oficial canónico que aseguren la permanencia de sus frutos", razón por la cual le ruega que "se digne dar canónica

aprobación a la "Opus Dei" como Pía Unión", que "se digne aprobar benignamente los adjuntos Reglamento, Régimen, Orden, Costumbres, Espíritu y Ceremonial que informan y por los que se rige la "Opus Dei"", y, finalmente, que tenga a bien "designar las personas de esa Curia que hayan de conocer los Reglamentos de la "Opus Dei", dado el carácter de la Obra" (Fuenmayor y otros autores, 511; el mismo documento había sido publicado unos años antes por Rocca, 1985, 130, y no es imposible que sea ésta la razón por la que la literatura "oficial" haya cambiado de parecer y haya admitido su existencia).

Al cabo de un mes -el día 19 de marzo de 1941- el obispo de Madrid firma la aprobación. De esta forma tenemos, doce años y medio después de la fecha "oficial" de la fundación, un primer documento en el que consta el nombre del Opus Dei (o "la Opus Dei", de acuerdo con la fórmula empleada en esos momentos por Escrivá), consta asimismo la fecha de 1928 como año de fundación del Opus, y éste obtiene un reconocimiento oficial como institución diocesana del obispado de Madrid. Por otra parte, y en respuesta a la solicitud del padre Escrivá, el obispo dispone que "teniendo en cuenta la discreta reserva que para mayor gloria de Dios y eficacia de la Obra se debe guardar", los documentos del "Reglamento, Régimen, Orden, Costumbres, Espíritu y Ceremonial se custodien en Nuestro Archivo Secreto" (Fuenmayor y otros autores, 514). Ha transcurrido desde entonces más de medio siglo, pero el conjunto de estos documentos no parece haber salido nunca del Archivo Secreto episcopal, y no ha sido publicado. Los autores de "El itinerario jurídico" consideraron oportuno reproducir únicamente el primero (Reglamento; Fuenmayor y otros autores, 511-513), el cual es de carácter muy genérico y está redactado en un lenguaje muy próximo al que emplea actualmente la literatura "oficial" para presentar al Opus Dei: se habla en él del Opus como de una "asociación católica de hombres y de mujeres, que viven en medio del mundo y que, mediante la santificación del trabajo ordinario, buscan la perfección cristiana" (ibíd., 511s), sin referir-se para nada, en cambio, al "apostolado universitario". Con lo cual, si realmente se trata de un documento del año 1941, habría que pensar que los demás textos que jamás han sido publicados tienen un tono radicalmente distinto, ya que de otra forma se hace difícil entender las razones por las que se mantienen secretos. Su publicación, en efecto, ayudaría a deshacer muchos malentendidos, a aclarar definitivamente prolongadas polémicas y a postergar eventualmente hasta el año 1943 la especialización exclusivamente universitaria de la Obra de Escrivá.

Así pues, por lo que a esta aprobación eclesiástica inicial de 1941 se refiere, la información que proporciona la literatura "oficial" sigue siendo insuficiente. Por más que insista en querer convencernos de que el Opus Dei "no tiene secretos", continúa imponiendo el criterio de la "discreta reserva" sobre unos documentos redactados hace más de cincuenta años y custodiados en un "archivo secreto". Sabemos, en una palabra, que en este archivo están guardadas algunas de las piezas que faltan en el rompecabezas.

d) Lo que no constituye ningún secreto, en cambio, es que a partir de este momento el obispo de Madrid está dispuesto a asumir la defensa

de la "Pía Unión", recién aprobada, frente a todos sus detractores. El mismo cardenal Pedro Segura, airzobispo de Sevilla -quien por cierto no acusa al Opus Dei de otra cosa más que de actuar secretamente- comunica al nuncio Gaetano Cicognani que si desea información puede pedírsela al obispo de Madrid (carta del año 1941; Rocca, 1985, 135). Y Federico Sopeña, que por lo demás dibuja un retrato bien interesante de la figura de monseñor Eijo Garay, afirma que se dio clara cuenta de que el obispo "amparaba decisivamente una experiencia como la del Opus Dei" (Sopeña, 35s).
La literatura "oficial" corrobora esta defensa del Opus Dei por parte de Eijo Garay (cuyo único error habría consistido -según la literatura nada "oficial"- en querer enrolar a algunos de los primeros seguidores de Escrivá en la División Azul, para luchar en el frente ruso al lado de las tropas alemanas, iniciativa a la que Escrivá se habría opuesto rotundamente). Como prueba de esta defensa todos los biógrafos -excepto Berglar- aducen una carta del obispo madrileño al abad coadjutor de Montserrat, Aureli Escarré, fechada en mayo de 1941. Se trata dc una carta que nos devuelve, por consiguiente, al tema del conflicto del Opus Dei con el jesuita padre Vergés y sus Congregaciones Marianas de Barcelona.
La carta, en respuesta a una solicitud dc información que Escarré había dirigido a Eijo, comienza con un estilo muy peculiar: "Ya sé el revuelo que en Barcelona se ha levantado contra el Opus Dei. Bien se ve la pupa que le hace al enemigo malo. Lo triste es que personas muy dadas a Dios sean el instrumento para el mal; claro es que lo hacen con la intención de servir a Dios" (Bernal, 279, y Vázquez, 228. Por su parte, Gondrand, 154, y Fuenmayor y otros autores, 92, optan por eliminar la corta frase de "la pupa" y "el enemigo malo"). Prosigue diciendo el obispo que lo sabe todo, porque desde el primer momento ha estado al corriente, de tal manera que "créame, Rmo. P. Abad, el Opus es verdaderamente Dei, desde su primera idea y en todos sus pasos y trabajos" (esta frase la copian todos los textos antes citados, y también Sastre, 267).
Eijo Garay se deshace a continuación en grandes elogios de las cualidades y virtudes del "sacerdote modelo" que es el doctor Escrivá (en el original de la carta, que se conserva en el archivo de la abadía de Montserrat, el obispo escribe -por tres veces- "el Dr. Escribá": Rocca, 1985, 132), para añadir que "la asociación secreta, que dicen los denigradores", cuenta con su expresa autorización, y que "la discreta reserva (nunca secreto social) que el Dr. Escribá inculca a los miembros" es una señal de humildad colectiva: "y sin embargo, son hoy los buenos quienes lo atacan".
"No merece más que alabanzas el Opus Dei", afirma en el párrafo siguiente: Bernal (p. 280), Vázquez de Prada (p. 228) y Sastre (p. 267) lo reproducen en parte, pero sólo Rocca (p. 132s) lo transcribe íntegro. Las dos afirmaciones del obispo que "ninguno" de los textos de la literatura "oficial" reproduce son las siguientes: "no es obra de muchedumbres sino de 'selección'"; y "dotar a todas las profesiones "intelectuales" de grupos "escogidos" que sin banderas al viento ni

etiquetas llamativas vivan santamente e influyan en el bien de los demás; ése es el afán del Opus Dei" (los entrecomillados son nuestros).
El obispo termina su carta diciendo que "duele el descrédito de los buenos que así persiguen lo bueno" (Gondrand, 154), y poniendo en tela de juicio las afirmaciones de algún jesuita en el sentido de que "es difamar a la Compañía de Jesús asegurar que ésta persigue al Opus Dei y busca su destrucción" (Rocca, 133).
e) En 1943 se produce un hecho importantísimo en la evolución histórica del Opus Dei, que desembocará en una primera modificación del estatuto jurídico que había obtenido dos años antes, pero que es más importante incluso que esta misma aprobación, por cuanto constituye la culminación de la obra fundacional de José María Escrivá de Balaguer.
Si el día 14 de febrero de 1930 el Señor le había hecho "ver" la sección de mujeres del Opus Dei, exactamente en la misma fecha del año 1943, mientras celebra la misa en un centro de la sección femenina, el Señor "le ilumina" de nuevo y le da, "precisa y clara", la solución jurídica que "buscaba y no encontraba" (Vázquez, 233): la creación de aquello que en terminología poco rigurosa cabría llamar la sección sacerdotal del Opus Dei, y que en el lenguaje oficial se traducirá en Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz. De este modo queda completada la "visión sobrenatural" de 1928, que ya entonces era completa ("recibí la iluminación "sobre toda la Obra"", en Fuenmayor y otros autores, 26) sin serlo ("mujeres, ni de broma"), y que al cabo de quince años se hace "más completa" (Fuenmayor y otros autores, 118), pese a que fuera ya completa desde el principio. Acaso todo ello resulte un poco complicado de entender, pero a estas alturas estamos ya suficientemente familiarizados con el misterio aparentemente inherente a monseñor Escrivá y a su Obra como para no sorprendernos en exceso.
También nos hemos familiarizado ya bastante con el estilo florido de las biografías de Escrivá, como para no haber de entretenemos en todo el anecdotario con el que adornan la descripción y la explicación del nacimiento de la Sociedad Sacerdotal. Limitémonos a presentar la relación cronológica de los hechos, a partir del texto más sobrio de "El itinerario jurídico del Opus Dei", no sin completarlo cuando sea preciso con algún elemento tomado de otras fuentes.
Pese a su "mentalidad plenamente laical" (Vázquez, 235), Escrivá había tenido muy claro desde el primer día que "en el Opus Dei debería haber no sólo seglares, sino también sacerdotes" (Fuenmayor y otros autores, 29). Mas aunque antes de 1943 algunos sacerdotes le habían ayudado, "la actuación de esos primeros colaboradores no constituyó una experiencia positiva. (ibíd., 16; habían sido incluso su "corona de espinas", según Vázquez, 232).
Escrivá llega así a la conclusión de que los sacerdotes del Opus Dei forzosamente deben proceder "de las filas de los socios laicos de la Obra". (Fuenmayor y otros autores, 116). El problema es que, una vez ordenados, pasan automáticamente a depender del obispo diocesano y están obligados "a aceptar cualquier ministerio que éste les encomendara". (ibíd., 117). Mientras que Escrivá quiere que sean

sacerdotes "del" Opus Dei y "para" el Opus Dei, y que en vez de depender del obispo "dependieran del Presidente General (es decir, del propio Escrivá) para el ejercicio de su ministerio". (ibíd., 1 19s).
En principio, ello sólo es factible en el caso de los institutos religiosos, o bien de unas asociaciones, previstas en el Código de Derecho Canónico, llamadas "sociedades de vida común sin votos", más o menos equiparadas a los institutos religiosos sin llegar a serlo exactamente: en ciertos casos, estas sociedades "podrían gozar de la facultad de adscribir sacerdotes, ya que el Código efectuaba una equiparación limitada de su régimen jurídico al propio de los institutos religiosos". (Fuenmayor y otros autores, 120).
Por esa estrecha rendija va a filtrarse la luz con la cual Dios, "metiéndose de nuevo en su vida", ilumina a Escrivá el 14 de febrero de 1943. La iluminación es "precisa y clara". (Vázquez, 233), pero el problema "no era de fácil solución". (Fuenmayor y otros autores, 119). De forma que "don Josemaría Escrivá de Balaguer comenzó enseguida a pensar". (ibíd., 119). "Al día siguiente", propone a Alvaro del Portillo, José María Hernández de Garnica y José Luis Múzquiz que sean sacerdotes. Y el día 13 de junio del mismo año solicita del obispo de Madrid la erección de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz como sociedad de vida común sin votos (después de haber enviado a Alvaro del Portillo a Roma para explorar -y probablemente, preparar- el terreno).
Nueve días más tarde, monseñor Eijo Garay pide el permiso a Roma, concretamente a la Sagrada Congregación de Religiosos, de la cual depende la autorización de esta clase de asociaciones. El mes de octubre Roma concede la autorización, y antes de terminar el año, el día 8 de diciembre de 1943, el obispo de Madrid firma el decreto de erección de la Sociedad Sacerdotal. Todo este conjunto de documentos (reproducidos en Fuenmayor y otros autores, 515-529) nos ayudarán a aclarar una serie de interrogantes, si bien es verdad que al mismo tiempo nos plantearán otros nuevos.
Finalmente, el mes de junio de 1944 los tres primeros sacerdotes del Opus Dei son ordenados presbíteros. Si alguien nos preguntara cuál es la razón por la que el padre Escrivá reunció a asistir a la ceremonia, no sabríamos qué responder.

2. Algunas cuestiones

A lo largo de estas páginas hemos visto ya que son numerosas las cuestiones que en la literatura "oficial" quedan mal resueltas, o resueltas de forma poco satisfactoria. Hemos procurado señalar unas cuantas, y no repetiremos ahora los interrogantes que han quedado ya mínimamente planteados. Vamos a detenernos tan sólo en dos problemas: en primer lugar trataremos de explicitar el que nos parece más importante, en relación precisamente con la aprobación de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz, y, en segundo lugar, destacaremos la curiosa escasez de referencias que cabe detectar en la literatura "oficial" en torno a los acontecimientos de la segunda guerra mundial, que coincide de lleno con el período que aquí estamos considerando. Por último, concluiremos el capítulo con algunas

informaciones complementarias acerca del conflicto entre el Opus Dei y la Compañía de Jesús.

1) La Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz

La aprobación de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz supone. para un movimiento que quiere presentarse como eminentemente laical, un cambio importante, tanto desde el punto de vista de su orientación como de su organización. De hecho, durante muchos años al Opus Dei no le va a resultar fácil justificar ese cambio. Por otra parte, todos los conflictos que se derivarán de su voluntad de diferenciarse de los religiosos, y que no quedarán resueltos hasta el año 1982, arrancan de aquí.

Asimismo, durante un cierto tiempo va a producirse una notable ambigüedad en lo que respecta a las relaciones existentes entre la Sociedad Sacerdotal y el Opus Dei. Según la versión oficial, no se trata de "que el Opus Dei, en cuanto tal y en su totalidad, se transformase en una Sociedad de vida común, sino que una pequeña parte de la Obra, formada por los sacerdotes y algunos laicos, fuese erigida en Sociedad de vida común, a la que quedaría estrechamente unida, bajo el nombre de Opus Dei, la asociación de fieles aprobada con esta denominación en 1941, de la que siguen siendo socios los miembros de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz" (Fuenmayor y otros autores, 131). Ello no obstante, en la solicitud dirigida al obispo de Madrid, el "Padre" escribe (en latín), como "Presidente de la Pía Unión llamada Opus Dei", que "todos y cada uno de los socios" de esta Pía Unión piden que sea "erigida en asociación de fieles de vida común sin votos, de derecho diocesano, con el nombre de Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz" (ibíd., 516). Y en su decreto de erección el obispo Eijo Garay escribe (igualmente en latín) que el incremento del número de miembros de la institución (Opus Dei) y la extensión de su ámbito de actuación muestran que no puede continuar siendo una simple asociación, sino que conviene que se transforme en una verdadera sociedad eclesiástica legítimamente erigida y constituida, y que por ello erige y constituye la pía asociación previamente aprobada en una sociedad de vida común sin votos, con el nombre de Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz (ibíd., 526).

Ante esta aparente contradicción, los interrogantes se multiplican. Si el antiguo Opus Dei se transforma ahora en Sociedad Sacerdotal, ¿quiere decirse que el Opus Dei desaparece?

La literatura "oficial" lo niega rotundamente. ¿Coexisten simultáneamente la Sociedad de vida común y la Pía Unión? Al aprobar las Constituciones del año 1944, el obispo afirma expresamente que se trata de las Constituciones de la Sociedad Sacerdotal "y de su instrumento específico de apostolado, llamado Opus Dei" (Fuenmayor y otros autores, 529). Es de suponer que en las Constituciones se precisa cuál es la articulación concreta entre la Sociedad y "su instrumento". Pero las Constituciones de 1944 nunca han sido publicadas. ¿Se trata ya de la misma articulación que hallaremos reflejada en las Constituciones de 1950? No es seguro, ya que en 1950 se hablará siempre de "Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y Opus Dei", mientras que en 1943 y 1944 se hace referencia exclusivamente a la

primera. ¿En qué situación queda durante todo este tiempo la sección femenina?

La prueba de que en todo este asunto existen notables ambigüedades la tenemos en el hecho de que incluso los miembros del Opus Dei incurren con frecuencia en errores y confusiones. Así por ejemplo, Dominique Le Toumneau sitúa en 1943 "la erección del Opus Dei", en lugar de la erección de la Sociedad Sacerdotal (Le Toumneau, 58). Otro autor afirma que "en 1943 la Santa Sede dio la primera aprobación al Opus Dei como realidad para toda la Iglesia" (Gómez Pérez, 1976, 254), lo cual constituye un error manifiesto puesto que la institución continúa siendo de derecho diocesano. También parece equivocarse Berglar al escribir que monseñor Escrivá fundó la Sociedad Sacerdotal "como una asociación inseparable, propia del Opus Dei" (Berglar 75), cuando en 1943 la situación sería, en todo caso, la inversa: el Opus Dei, como "instrumento" propio de la Sociedad. Mejor será, sin embargo, renunciar a deshacer el embrollo, dejándolo en manos de juristas y canonistas. Giancarlo Rocca por un lado, y Amadeo de Fuenmayor y sus colegas por otro, han aportado elementos suficientes para posibilitar el debate y alguna clarificación. Es de lamentar con todo, que los autores del Opus Dei lo hayan hecho sin querer entrar en diálogo con Rocca, lo cual obstaculiza esa deseable clarificación. Rocca se queja de ello, y en este punto lleva sin duda más razón que un santo (Rocca, 1989, 384).

Otros aspectos, en cambio, sí quedan relativamente aclarados, gracias a la documentación reproducida y publicada por dichos autores. Así, de la solicitud presentada el 13 de junio de 1943 por el padre Escrivá de Balaguer al obispo de Madrid se desprende claramente que a partir del año 1928 él había concebido su tarea como una "obra apostólica entre los jóvenes que frecuentan las universidades civiles" (Fuenmayor y otros autores, 515). En su escrito a Roma pidiendo el "nihil obstat" para la Sociedad Sacerdotal, el obispo repite ese mismo argumento y presenta la obra de Escrivá como destinada a cultivar la piedad cristiana de la juventud universitaria, y a inculcarle la máxima perfección en sus estudios profesionales, a fin de que "bien formados e imbuidos de sincera religiosidad, ejerzan un influjo eficaz sobre el pueblo desde los diversos grados de la administración civil" (ibíd., 520). En el curriculum vitae de Escrivá que el obispo auxiliar, Casimiro Morcillo, remite a la Santa Sede a título de información complementaria, le atribuye como méritos sus conferencias en la Universidad de Verano de Jaca, recordando a la Santa Sede que en aquella ocasión ella misma "concedió el privilegio de un altar portátil" (1940); y destaca asimismo que Escrivá es el único sacerdote del clero secular que forma parte del Consejo Nacional de Educación, al lado de tres obispos y de unos pocos religiosos (la sombra de Albareda y de su Consejo Superior de Investigaciones Científicas es alargada), así como el hecho de que es profesor de ética y moral en la Escuela de Periodismo (la sombra de Herrera Oria y de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas tampoco es de despreciar). El curriculum termina reproduciendo un fragmento de la carta de Eijo Garay al abad Escarré, ya mencionada con anterioridad: "sacerdote ejemplar, escogido por Dios para santificación de muchas almas (...), apóstol de

la formación cristiana de la juventud universitaria" (Fuenmayor y otros autores, 522s).

En el esbozo de las futuras Constituciones de la Sociedad Sacerdotal (¿qué sentido tiene que Fuenmayor y otros autores publiquen el "esbozo" en su apéndice documental, p. 516-520, en lugar de publicar el texto definitivo?), la Sociedad de la Santa Cruz es presentada como una sociedad básicamente, o preferentemente, clerical ("praeferenter clericalis"). ¿Cómo conectar esta afirmación con el hecho de que, en el momento de redactar el texto, en la Sociedad haya un solo clérigo, el cual propone además "una espiritualidad eminentemente laical"?

El artículo segundo del esbozo especifica que el fin general de la Sociedad "es la santificación de sus miembros mediante la práctica de los consejos evangélicos", mientras que su fin "específico es el de trabajar con vistas a que los intelectuales y los dirigentes de la sociedad civil practiquen los preceptos, e incluso los consejos, de Jesucristo" (Fuenmayor y otros autores, 516). En este punto no cabe ser más explícitos, y es de agradecer que la literatura "oficial", después de tantísimos rodeos, nos proporcione un texto tan claro, aunque sea en latín. Podrían destacarse aún otros aspectos de ese esbozo de las Constituciones: el hecho, por ejemplo, de que no pueden ser miembros de la Sociedad Sacerdotal quienes hayan recibido el bautismo de adultos, ni quienes carezcan de antepasados católicos durante un mínimo de tres generaciones (art. 14); o bien que han de estar en posesión de un título académico universitario (art. 15). Pero todos ellos son aspectos secundarios, en comparación con la afirmación fundamental de que la obra de Escrivá se propone como fin específico el trabajo entre "los intelectuales y los dirigentes de la sociedad civil".

Tenemos así corroborada, desde los mismos textos oficiales, la tesis de la "recristianización de España" como objetivo primordial del padre Escrivá durante los años cuarenta. Por si fuera poco, el texto del decreto de erección de la Sociedad acaba de confirmarlo (Fuenmayor y otros autores, 526s). Y finalmente, en un documento del obispado de Madrid que Rocca reproduce, se explica que la creación de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz fue motivada por la desviación del mundo intelectual hacia unas doctrinas y unas formas de vida contrarias a la Iglesia católica, así como por el deseo de llevar a todos, y principalmente a los intelectuales, a la vida cristiana y religiosa. En cuanto a la finalidad primera de la Sociedad, consiste en alcanzar "la perfección cristiana por medio de la santificación del trabajo profesional, ya en el ejercicio de sus profesiones, ya en el desempeño con espíritu apostólico de los cargos públicos que el Estado les confíe". El texto precisa igualmente que "los socios sacerdotes llevan los puestos principales de la Obra" y que ésta obtiene los recursos de "los ingresos económicos de los seglares en sus profesiones, como catedráticos, arquitectos, abogados, etc." (Rocca, 1985, 147).

A mediados de la década de los cuarenta, y a pesar de todas las ambigüedades subsistentes sobre la existencia del Opus Dei al lado de la Sociedad Sacerdotal, sobre el estatuto oficial del primero y sobre las relaciones entre uno y otra, así como entre ambos y la sección femenina, queda claro como mínimo un dato esencial: los objetivos de

la asociación aprobada en la diócesis de Madrid, con la autorización de la Santa Sede, son los que se especifican en los documentos "oficiales" que acabamos de reseñar.

2) La segunda guerra mundial

En comparación con esta cuestión de la aparición de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz, de fundamental importancia para la comprensión de la historia del Opus Dei, el segundo tema al cual queremos referirnos puede parecer puramente anecdótico. Pero habría que tener muy presente que, si aparece como anecdótico, es sencillamente porque los hechos y acontecimientos de la segunda guerra mundial la literatura "oficial" no los aborda más que para explicar, precisamente, algunas anécdotas relativas al padre Escrivá y a sus "hijos" durante este período.

La guerra es presentada, básicamente, como un "obstáculo" que retrasa el proceso de expansión del Opus. Si en 1936, según los biógrafos de Escrivá, el estallido de la guerra española había impedido por primera vez la realización de sus proyectos internacionales (proyectos totalmente inexistentes, según nuestra hipótesis), la guerra mundial supone ahora otro retraso. Vázquez de Prada, el único que dedica casi "dos" páginas enteras a la guerra, plantea la cuestión en los siguientes términos: "Acababa España de salir a duras penas de una guerra civil, cuando se vio a punto de zambullirse en una zarabanda internacional. Sobrevino la brutal invasión de Polonia y el maquiavélico reparto de su territorio entre Rusia y Alemania. Con las manos libres, Hitler se lanza a la campaña de occidente" (Vázquez, 218). Y concluye un poco más adelante que, para Escrivá, "su dedicación era el consagrarse al cabal cumplimiento de la Voluntad divina. Ningún otro asunto le interesaba. (...) Había mucho por hacer. La campaña apostólica presentaba varios frentes simultáneos: formación de los nuevos miembros, expansión por España y problemática salida al extranjero" (ibíd., 220).

Hasta cierto punto podríamos decir que resulta lógico, por tanto, que la literatura "oficial" no nos cuente nada acerca de las actitudes adoptadas ante la guerra. Habrá de ser alguien "de fuera", como Vladimir Felzmann (que fue sacerdote del Opus Dei) quien explique que Escrivá vio en la guerra una cruzada contra el marxismo, y que "los miembros del Opus Dei se presentaron como voluntarios para la llamada "División Azul"" con ánimo de luchar al lado del ejército alemán contra los soviéticos, aunque no llegaron a incorporarse. Y que una vez finalizada la guerra Escrivá negaba que Hitler que tanto había ayudado a Franco, pudiese haber sido responsable de la muerte de seis millones de judíos. "Seguro que no habían sido más de tres o cuatro millones", dice Felzmann que le dijo Escrivá a él (Hertel, 205s). Las declaraciones de Hertel podrán parecer muy "fuertes". (Con posterioridad a la redacción inicial de estas líneas esas mismas declaraciones de Felzmann, reproducidas en la revista "Newsweek", suscitaron a comienzos de 1992 un revuelo considerable a escala internacional.) Es cierto que Felzmann no conocio a monseñor Escrivá hasta bastante después de terminada la guerra; pero también es cierto que sostiene que fue el propio Escrivá quien le había hablado

personalmente en estos términos. Y finalmente, no es menos cierto que el "filonazismo" fue una actitud harto extendida en muchos ambientes de la España franquista de aquellos años, como bien puntualiza un miembro del Opus Dei, Rafael Gómez Pérez, con citas y ejemplos concretos; aunque, desde luego, ninguno de sus ejemplos se sitúa en el ámbito del Opus Dei (Gómez Pérez, 1986, l6ss).
Ante este tipo de cuestiones, el argumento sistemáticamente esgrimido por la literatura "oficial" es el de la radical negativa de Escrivá a tomar partido en asuntos políticos. No sin un cierto riesgo de terminar mezclando el principio de la libertad de actuación de los miembros del Opus con sus propias convicciones personales, a las que obviamente tenía plenamente derecho, aun cuando no tuviera el derecho de imponerlas sobre los demás. Así se quiere justificar, por ejemplo, "su porfiada negativa a ponerse al servicio de regímenes o ideologías sociales", en nombre de su "hondo respeto a la libertad de las conciencias" (Vázquez, 290).
Resulta curioso observar por lo demás, que este autor, Vázquez de Prada, es el único de los biógrafos españoles de monseñor Escrivá que en el índice analítico de su volumen cita el nombre de Franco (ni Bernal ni Sastre lo mencionan): en un caso para hablar de "la España franquista" (Vázquez, 240), y en una segunda ocasión de "la dictadura franquista" (ibíd., 290). En cambio, ni él ni los demás aluden al hecho de que en 1944 Escrivá dio unos ejercicios espirituales a Franco (Calvo Serer, en Martí y Ramoneda, 113); tan sólo en los biógrafos no españoles hallamos alguna referencia a ello: de forma muy indirecta en Gondrand (p. 173), tan indirecta en realidad, que sería insuficiente si no la viéramos explícitamente confirmada en el libro de Bergiar: "Cuando monseñor Escrivá de Balaguer, en los años cuarenta, dirigió unos días de retiro espiritual al Jefe de Estado y a su familia..." (Berglar, 173).
En definitiva, pues, en torno a la situación de la segunda guerra mundial lo único que nos brinda la literatura "oficial" es la pura anécdota. Aprovechemos al menos un par de ellas, que de paso nos conducirán hacia el destino que ha de ser el de nuestro próximo capítulo: Roma.
Los primeros miembros del Opus Dei que se desplazan a Roma son el mallorquín José Orlandis y el valenciano Salvador Canals, en las postrimerías del año 1942. El primero tiene 24 años y acaba de obtener una cátedra de derecho; el segundo, aún no ha cumplido los 22 años y es ya doctor en derecho. Ambos han obtenido una beca para ampliar estudios en Roma (nadie precisa si lograron la beca a través del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, aunque bien pudiera ser). "Cuando José y Salvador llegan, Roma es un hervidero de tropas alemanas. La marina de guerra ocupa las ciudades de la costa y los ataques de los aliados no pueden tardar. El clima de la ciudad traspira tensión. Pero ninguna circunstancia les hace desistir: la ampliación de estudios que van a realizar será muy importante para su futura labor profesional" (Sastre, 320; precisemos que los dos serán ordenados sacerdotes; uno será catedrático en Zaragoza, y el otro entrará a trabajar en la Curia vaticana). Además, esta "ampliación de estudios"

servirá también para "que la Obra comience a ser conocida en los ambientes romanos": Sastre establece toda una lista de obispos, abades, cardenales, etc., que "comienzan a conocer el Opus Dei", y en enero de 1943 Orlandis y Canals son recibidos en audiencia por Pío XII. El maestro de ceremonias "se asombra de la juventud de los dos españoles: ¡tan jóvenes y ya profesores!" (Sastre, 320).
En mayo de 1943 es Alvaro del Portillo quien efectúa un viaje a Roma, previo a la presentación de la solicitud de erección de la Sociedad Sacerdotal. Durante el trayecto, "se dieron cuenta de que volaban por encima de una escuadrilla de aviones. (...) De repente estalló el bombardeo y la acción antiaérea. (...) En medio del sobresalto general, don Alvaro permanecía tranquilo. Los papeles que guardaba en la cartera eran la garantía de la seguridad del avión y de que los alarmados pasajeros no acabarían como pasto de peces" (Vázquez, 234; otra vez la idea fija de Escrivá y los suyos, según la cual era "el Cielo quien estaba empeñado" en la realización de "la Obra"). También Portillo es recibido en audiencia por Pío XII. Y también en este caso provoca admiración: "¡Tan joven y ya almirante!, comentaron entre sí dos señores en el tranvía" (Vázquez, 234). Pero es que para esta magna ocasión Portillo ha vestido "uniforme azul marino, con galones, botonadura dorada y bicornio", que es el "traje de gala de ingeniero de caminos" (Sastre, 322). Referencia a la guerra: "los romanos de estos días ya habían visto desfilar mucha pompa y plumaje de colores" (Vázquez, 234). Pero el centinela de la guardia suiza, al verle llegar con semejante indumentaria, da orden de formar la guardia, "y don Alvaro, dejando que las cosas siguieran su curso, pasó revista a la tropa" (Vázquez, 235). De esta guisa, sentencia Sastre, Alvaro del Portillo hace "su primera entrada en el Vaticano".
Un mes y medio más tarde Roma es azotada por "un bombardeo estremecedor"; "barrios enteros de Roma se han cubierto de escombros" y el aeropuerto "arde por los cuatro costados": pero "en medio de esta situación caótica, los trámites para la concesión del "nihil obstat" a la Obra siguen su curso" (Sastre, 323). Y es que, como decíamos hace un instante, la Obra es de Dios, y es Dios quien "está empeñado en que se realice".
Cuando haya terminado la segunda guerra mundial, será el fundador en persona quien viajará a Roma. "Videre Petrum": a ver al Santo Padre. Y a partir de ese mismo año de 1946, Roma se convertirá en la residencia permanente de Escrivá.

3. El Opus Dei y la Compañía de Jesús

No quisiéramos concluir el análisis de este período (1939-1946) sin añadir algo más acerca del conflicto que, a partir de esos momentos y a lo largo de muchos años, va a oponer entre sí a jesuitas y seguidores de Escrivá de Balaguer. En modo alguno pretendemos zanjar la cuestión; muy al contrario: esta es una cuestión que forzosamente va a tener que permanecer abierta mientras sigan faltando tantas piezas del rompecabezas como hasta ahora. Por otra parte, es evidente que en este caso el problema es de falta de información; el propio "Padre" es bien explícito al respecto: "no me gusta hablar de estas cosas" ("Conversaciones", n°. 64); y en los años cuarenta, los socios del Opus

Dei tenían instrucciones precisas de no hablar dcl tema (López Rodó, 1990, 24).

En realidad, no sólo sabemos que en esta zona del rompecabezas faltan muchas piezas, sino que sabemos incluso dónde permanecen escondidas, al menos en buena parte. Además de la carta ya mencionada del obispo de Madrid al abad coadjutor de Montserrat, que es el único documento de este tipo que la literatura del Opus Dei decidió publicar (aunque no íntegro), antes incluso de que lo reprodujera Rocca, tenemos la certeza de que los archivos de muchos obispados españoles contienen más documentación. Otro tanto cabe decir del archivo de la nunciatura, puesto que se recibieron denuncias y puesto que, como Rocca ha demostrado, el propio nuncio había escrito cartas en solicitud de información acerca del pequeño grupo de hombres de Escrivá, casi desconocido por aquel entonces, y acusado de "secreto" según unos (cardenal Segura, en Rocca, 1985, 134) y de "secta herética" según otros (véase López Rodó, 1990, 24). Finalmente, claro está, muchas de las piezas del rompecabezas han de hallarse en el archivo de las Congregaciones Marianas de los jesuitas, además del propio archivo del Opus Dei. Prescindiendo ahora del grado de dificultad que pueda entrañar el acceso a todos estos materiales, lo que es indudable es que ésta sería una posible investigación a realizar, nada sencilla, pero de innegable interés.

Para llegar a entender la historia, en buena parte todavía oculta, de las tempestuosas relaciones entre la Compañía de Jesús y el Opus Dei, nos parece que es imprescindible tomar como punto de partida el paralelismo y la competencia entre ambas instituciones. "Paralelismo y competencia": hipótesis doble en apariencia tan sólo, ya que si existe competencia entre una y otra, es en realidad porque son sumamente parecidas; mientras que su enorme paralelismo no podía conducir sino a un enfrentamiento radical en una situación como la del catolicismo español de la época, que lo era todo excepto una situación de pluralismo religioso.

Este es un tema en el que jamás se insistirá bastante: la influencia de la literatura sociológica anglosajona ha hecho que al hablar de "pluralismo" demos por supuesto que se trata de la coexistencia pacífica, y hasta de la cooperación fructífera, entre tradiciones religiosas distintas. Cuando lo cierto es que en el caso de los países de la Europa meridional la irrupción de una situación de pluralismo religioso ha significado algo totalmente distinto: la progresiva "desmonopolización" de una tradición religiosa determinada. Tanto es así, que en el caso del catolicismo español de los primeros años del franquismo la única posibilidad concreta, para un grupo religioso emergente, de llegar a coexistir con otros grupos preexistentes, pasaba necesariamente por la vía del "gueto" y de la "insularización". Ahora bien: el Opus Dei fue desde el primer momento demasiado ambicioso y demasiado beligerante como para resignarse a ocupar dentro del panorama católico una posición aislada y marginal. Y en el terreno concreto en el que se proponía actuar ("apostolado universitario", "núcleos dirigentes de la sociedad"), ineluctablemente había de chocar de modo frontal con e1 grupo que en este terreno aspiraba a preservar

una situación privilegiada de monopolio y que no era otro que e1 de los jesuitas.
La tesis básica del paralelismo y la competencia entre jesuitas y Opus Dei debe ir acompañada, de todas formas, de ciertas matizaciones. En primer lugar, el hecho de afirmar la existencia de este paralelismo fundamental no equivale a negar toda diferencia entre ambas instituciones. Las diferencias existen, y los miembros del Opus Dei no han dejado de ponerlas de relieve; pero se trata de diferencias de matiz, mas que de fondo. En segundo lugar tanto la Compañía de Jesús como el Opus Dei han evolucionado con el paso de los años: sin embargo, no sólo no lo han hecho al mismo ritmo, sino tampoco en una misma dirección. De tal modo que, en la actualidad, la competencia entre unos y otros a menudo (aunque no siempre) obedece menos al paralelismo entre ambas instituciones que al hecho de estar ocupando posiciones contrapuestas en el seno de la Iglesia católica. En el momento en que se desencadena el conflicto en la España de los años cuarenta, en cambio, no hay tal contraposición: y si una de las dos adopta posturas más "nuevas", o más "atrevidas", en aquellas circunstancias se trata sin duda del Opus Dei y no de la Compañía de Jesús. Por consiguiente, todo se reduce en definitiva a algo tan elemental -pero tan fundamental- como esto: e1 análisis de los paralelismos y de los enfrentamientos debe situarse en cada caso dentro de un contexto histórico concreto y determinado.
a) Antes de iniciarse el proceso de implantación real del Opus Dei, el padre Escrivá no deja de referirse en diversas ocasiones a san Ignacio, y siempre en términos elogiosos. "Que eres... nadie. Que otros han levantado y levantan ahora maravillas de organización, de prensa, de propaganda. ¿Que tienen todos los medios, mientras tú no tienes ninguno? Bien: acuérdate de Ignacio. Ignorante, entre los doctores de Alcalá. Pobre, pobrísimo, entre los estudiantes de París. Perseguido, calumniado... Es el camino: ama y cree y ¡sufre!: tu Amor y tu Fe, tu Cruz son los medios infalibles para poner por obra y para eternizar las ansias de apostolado que llevas en tu corazón" (Camino, n°. 474).
San Ignacio y sus primeros compañeros aparecen a menudo como un modelo o un precedente del pequeño grupo inicial de seguidores de Escrivá. Incluso en la forma de presentar la historia y las vicisitudes de los primeros años, por parte de los biógrafos del "Padre", hallamos con frecuencia sorprendentes paralelismos (pese a que el nombre de Ignacio no aparece en el índice onomástico de los libros de Bernal, Vázquez ni Sastre) con la historia del período fundacional de la Compañía (véanse, por ejemplo, entre tantas otras referencias posibles, la buena síntesis de Woodrow, 1984, 23-65, o la gran obra de Lacouture, 1991). Algunos autores han encontrado paralelismos entre Camino y los "Ejercicios espirituales" de san Ignacio (Artigues, 127). Otros -antes lo vimos- hablan de "ascética jesuítica trivializada" en el caso del Opus Dei. Con todo, seguramente podría aducirse también, por una parte, que las historias más o menos legendarias de los comienzos de todas las fundaciones religiosas presentan rasgos comunes (sobre todo cuando son narradas por discípulos fieles y fervorosos), y por otra parte que la espiritualidad de los jesuitas ha sido

tan dominante dentro de la Iglesia católica moderna, que hasta el Código de derecho canónico del año 1917 afirmaba expresamente que "al hacer ejercicios espirituales se diera preferencia al método ignaciano" (Moll, 1991, 2). En este sentido, por tanto, la afirmación de que sin los jesuitas nunca hubiese podido aparecer el Opus Dei, además de impopular (para los unos, porque no quisieran ser acusados de una "paternidad" tan poco "responsable", y para los otros, porque rechazarían una "filiación" tan poco "divina"), resulta tan cierta como obvia.
Lo que sí resulta significativo, en cambio, es que Escrivá recoja de la espiritualidad ignaciana un rasgo específico y muy característico: el de la "selección"; el de la "formación de selectos", de acuerdo con el título de la obra del jesuita Angel Ayala, el fundador precisamente de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas que tantos paralelismos presenta con el Opus Dei del padre Escrivá. Ya en su libro "Ejercicios espirituales", en efecto, san Ignacio prescribe expresamente que se "seleccione a los que los quieren practicar", por considerar que "no todo el mundo es idóneo para seguirlos, y que la buena voluntad no basta" (Moll, 12). Si fuera mínimamente legítimo efectuar la transposición, salvando las lógicas diferencias de lenguaje, diríamos que para Ignacio de Loyola, como para Escrivá, sus seguidores no pueden ser "del montón", porque "han nacido para caudillos" (Camino, n°. 16).
Cuando en la última parte del estudio nos planteemos la cuestión de las posibles relaciones entre la ética económica del Opus Dei y la ética de los puritanos analizada por Max Weber, éste será un elemento importante a tener en cuenta. Si efectivamente existen rasgos comunes entre la concepción del trabajo como vocación de unos y otros (la noción de "Beruf": Weber, 1904, cap. 3; "ut operaretur", como mensaje que Escrivá redescubre en el Génesis); si ello conduce en ambos casos a una percepción del éxito como garantía de elección; y si ello desemboca en una interpretación de "la moralidad cristiana como estrategia de mejora del mundo" (Moll, 21) que obliga a plantearse el problema de los medios y el problema de la táctica como cuestiones pertinentes en el ámbito de la espiritualidad y de la ética (y Camino les dedica sendos capítulos), habrá que preguntarse hasta qué punto existe una conexión directa entre el puritanismo y el Opus Dei, o si esta conexión no se establece más bien entre puritanos y jesuitas por un lado, y entre jesuitas y Opus Dei por otro. (La polémica entre ética económica puritana y ética jesuítica es antigua, y la tenemos bien ilustrada en la obra de Robertson, 1933, criticando la tesis weberiana, así como en la réplica del jesuita Brodrick, 1934.)
Convendría poder confirmar este primer paralelismo fundamental entre Compañía de Jesús y Opus Dei como grupos de "selectos", de "llamados a ser perfectos". Trataremos de hacerlo desde la sociología, pero es evidente que por sí sola la sociología aquí no basta y que sería precisa una elaboración teológica complementaria, indispensable pero no posible en estas páginas. Por más que Escrivá recuerde que "todo el mundo está llamado a ser perfecto", no puede ahorrarse la distinción entre los "del montón" y los "caudillos", ni puede dejar de reconocer, al

hablar de los "consejos evangélicos", que "a mí el Señor me ha pedido más". ¿Tiene esto algo que ver con las acusaciones de gnosticismo o de pelagianismo de que el Opus Dei ha sido objeto a veces? Desde una perspectiva teológica, ¿existe la posibilidad de hablar de una "vida de perfección" sin que ello implique automáticamente hacer profesión de una vida "más perfecta que la de los demás"? ¿Nos hallamos una vez más -con predestinación o sin ella- ante la clásica distinción entre los "santos escogidos de Dios" y "la masa"? En el caso del puritanismo protestante, la llamada a la perfección y su consecuencia lógica, la emergencia de los grupos de "selectos", comportó la desaparición de las órdenes religiosas. En el caso de la Compañía de Jesús, Xavier Moll cita a Kierkegaard, quien afirma que en el seno del catolicismo "las órdenes religiosas se acabaron con los jesuitas: en ellos han terminado convirtiéndose en un negocio completamente mundano" (Moll, 12). ¿Es ésta una de las razones por las que el Opus Dei, continuador de la tradición católica iniciada por los jesuitas, rechaza sistemáticamente toda asimilación a los religiosos? ¿Sería teológicamente correcto decir que el Opus Dei es, en la terminología de Kierkegaard (un pensador protestante que algunos autores del Opus Dei, por cierto, citan a menudo) "un negocio completamente mundano"?

b) Pero si antes de iniciarse el proceso de implantación real del Opus Dei en España el padre Escrivá se refiere elogiosamente a san Ignacio, a partir del final de la guerra civil sus relaciones con los jesuitas se deterioran rápidamente. No tarda mucho en romper con el que durante muchos años había sido su confesot~ el jesuita Sánchez Ruiz (Gondrand, 155), a la vez que se desencadenan contra él y contra el naciente Opus Dei una persecución y una campaña ("de calumnias" según la literatura "oficial") desenfrenadas, que no es imposible que en su momento influyeran decisivamente en la adopción, por parte del Opus Dei, de su "secretismo" (según los detractores) o su "discreta reserva" (según los defensores).

Hoy en día pueden leerse declaraciones como las que siguen del holandés padre Kolvenbach, actual general de los jesuitas: preguntado por la escasa cordialidad de las relaciones entre la Compañía y el Opus responde que "es sólo un rumot alimentado continuamente por la prensa. Probablemente se debe al hecho de que al principiar el Opus Dei en España hubo alguna dificultad con los jesuitas, entre otras cosas a causa de los tiempos, políticamente muy tensos. Al presente, puedo decir que mis relaciones con el prelado del Opus Dei son muy cordiales y cuando existen dificultades las abordamos con franqueza. Por otra parte, las relaciones entre la Compañía y el Opus Dei no pueden ser frecuentes y constantes, porque nuestras respectivas misiones en la Iglesia son diversas" (Kolvenbach, 1990, 153). Por su parte, el prelado del Opus Dei, monseñor Alvaro del Portillo, ha hecho declaraciones similares (véase igualmente, en el caso de Escrivá, "Conversaciones", n°. 54).

Ante tanta cortesía y tanta diplomacia, cuesta imaginar que monseñor Escrivá pudiera llegar a afirmar, ni siquiera en un momento de acaloramiento, "que sería mejor morir sin los últimos sacramentos antes que recibirlos de manos de un jesuita" (Walsh, 125). Pero no

menos difícil de imaginar es la ferocidad del ataque de que es objeto Escrivá a partir de los años cuarenta: los jesuitas le persiguen, le maltratan, le denuncian. Las familias de los muchachos que ingresan en el Opus, o que simpatizan con él, reciben presiones y amenazas. Y Escrivá se ve obligado a escribir a esas familias, a menudo con papel oficial del obispado de Pamplona, para tratar de demostrar que goza de protección y bendición oficiales. Se habla mucho del papel de defensor del Opus Dei desempeñado por el obispo de Madrid, mientras que la literatura "oficial" habla relativamente poco del obispo de Pamplona, Marcelino Olaechea, en cuya casa Escrivá halla refugio. Si Alvaro del Portillo quisiera, podría explicarlo, porque él estaba también. Olaechea es quien se entrevista con el padre Vergés, de las Congregaciones Marianas de Barcelona; y es Olaechea quien habla con el obispo de Barcelona, Gregorio Modrego, del conflicto y de las denuncias. El argumento formal dado por el jesuita Vergés es de tipo legal: según los estatutos de las Congregaciones Marianas nadie puede pertenecer a otra organización religiosa sin ponerlo en conocimiento de los superiores. Y los chicos que Escrivá "pesca" (los jesuitas dicen: "roba") de las Congregaciones Marianas no quieren decir nada (o no están autorizados a hablar de ello).

Todo esto acontece en un momento en el cual los jesuitas, que durante la república habían visto clausurados sus centros de enseñanza, habían sido oficialmente expulsados y se habían exiliado en buena parte en Bélgica, acaban de regresar a la España franquista, triunfantes, sin haber padecido las bajas de tantas otras congregaciones religiosas, y dispuestos a ejercer una especie de monopolio sobre la juventud intelectualmente más valiosa.

En una tesis doctoral sobre "la socialización de los líderes católicos" en la Barcelona de los años cuarenta, Francisco J. Carmona analiza el funcionamiento del Colegio de San Ignacio y de las Congregaciones Marianas, basándose principalmente en documentos de la época. Aunque en ningún momento hace referencia al Opus Dei, su trabajo nos resulta sumamente útil para fundamentar la hipótesis del paralelismo entonces existente entre los objetivos que se proponía la potente Compañía de Jesús y los de la incipiente Obra del padre Escrivá (Carmona, 1991).

El autor defiende la tesis según la cual la Compañía se propone, a través de su colegio, "formar minorías de líderes católicos que, insertos entre las elites de Barcelona, hicieran posible que la Organización Católica aumentase su influencia y control sobre la sociedad de Barcelona" (Carmona, 31s). Por su parte, el Opus Dei afirma en sus Constituciones que "uno de sus medios de apostolado lo constituyen los cargos públicos, particularmente aquellos que suponen el ejercicio de una dirección; y que para conseguirlo, conviene que sus miembros destaquen profesionalmente y se preocupen por la adquisición de una formación científica" ("Constituciones", 1950, art. 202 y 203).

El apartado que Carmona dedica al tema del "Reinado de Jesucristo" y al "Mensaje del Sagrado Corazón de Jesús" puede leerse como una explicación de las que fueron las fuentes de inspiración del pensamiento del padre Escrivá. Se trata de un "proyecto de control e

influencia sobre todas las instituciones sociales". Atacada en su rol de legitimadora del "Ancien Régime", la Iglesia católica reorganiza su proyecto de acción "bajo la bandera dcl reinado social del Sagrado Corazón". Frente a todos los errores del modernismo, se propone "un programa de lucha para imponer en la sociedad el proecto social católico" (Carmona, 207). Da la casualidad, además, de que una de las obras repetidamente citadas por Carmona en este apartado es el "Catecismo social" del jesuita Valentín Sánchez Ruiz, director espiritual y confesor de José María Escrivá desde la fecha "oficial" de la fundación del Opus Dei hasta 1940. También da la casualidad de que la aprobación definitiva del Opus Dei como instituto secular de la Iglesia católica lleva la fecha de la "fiesta del Sagrado Corazón de Jesús" del año 1950 (Berglar, 390). El libro entero de Camino está basado en esta concreta visión de la función de la Iglesia en el mundo.
Por lo que concretamente respecta a las Congregaciones Marianas, no abiertas a cualquier alumno de los jesuitas sino únicamente a los mejores, a los "más selectos" que aspiran a una "mayor perfección" (también el obispo de Madrid definía al Opus Dei como obra "no de muchedumbres sino de selección"; Rocca, 1985, 132), la primera de sus Reglas las define como unas asociaciones destinadas a hacer de sus miembros unos "cristianos de verdad, que traten sinceramente de la propia santificación en su propio estado, y trabajen con gran empeño, según lo permita su condición social, en salvar y santificar a los demás" (Carmona, 288s). El texto del escrito de postulación para la causa de beatificación de monseñor Escrivá habla de los miembros del Opus Dei como cristianos que "se esfuercen por buscar la santidad y ejerciten el apostolado entre sus compañeros y amigos, cada uno en su propio ambiente, profesión y trabajo en el mundo, sin cambiar de estado" (Berglar, 76). Santificación propia y de los demás, trabajo y preservación del estado (que significa no hacerse religioso, seguir siendo seglar): si éste es igualmente el principio de todo "congregante", ¿dónde está la radical novedad y originalidad del mensaje de Escrivá de Balaguer?
c) Algunas de las páginas más interesantes del estudio de Carmona son sin duda las que dedica a las relaciones de la Compañía de Jesús con el franquismo, con Franco y con el ejército, durante toda la década de los años cuarenta. "En el marco de inflación de ejercicios espirituales de la época, se hizo norma que las altas autoridades civiles y militares, incluido el general Franco, participasen en los ejercicios espirituales anuales" (Carmona, 84). Sabemos que en 1944 fue el padre Escrivá quien dirigió los ejercicios espirituales del "Caudillo"; pero habitualmente se encargaban de ellos los padres jesuitas, "expertos en estos medios de espiritualidad ignaciana" (ibíd., 85).
"La colaboración y simpatía entre las altas autoridades franquistas (de forma especial, los militares) y la Compañía de Jesús eran grandes. De hecho, estas personalidades y sus familias eran vistos por los padres jesuitas como el material humano que era necesario moldear en bien de la Iglesia y de la Patria; y a su vez, para muchos de estos personajes la comunicación y trato con los padres de la Compañía o era fruto de la

herencia familiar o era una práctica social aneja a su nuevo "status"" (Carmona, 85).
De la lectura de la "Revista" del Colegio de San Ignacio de Barcelona se desprende la veneración y la cordial adhesión de los jesuitas a la figura de Franco. Carmona da unos cuantos ejemplos concretos y concluye diciendo que "para los jesuitas, como para la jerarquía católica y la gran mayoría dcl clero catalán, el franquismo aparecía como el salvador de la Iglesia y el destructor del laicismo y el anticlericalismo de la época republicana" (Carmona, 88). En el caso de los miembros del Opus Dei, esa adhesión y veneración por la figura de Franco no eran menores. Mas, en esto como en tantas otras cosas, era menos ostensible, menos ruidosa y más "discreta". Y ahí radica, paradójicamente, una de las claves del éxito del Opus Dei de los años cuarenta (y más en un país como Cataluña). Casi todos los autores que han escrito sobre el Opus Dei de aquellos años, sin pertenecer a él, coinciden en este punto: los hombres de Escrivá aparecen como menos abiertamente comprometidos con el régimen, y el tono que adoptan -tratándose de un movimiento emergente y que tiene a los jesuitas en contra- es menos triunfalista, menos declaradamente totalitario y, por lo tanto, en apariencia más liberal.
Frente a los afanes totalitarios de la Falange y frente a una Acción Católica que arrastra la hipoteca de sus anteriores compromisos políticos, "el Opus Dei aparece como algo nuevo, distinto a la vez de la Acción Católica y de la Falange" (Hermet, 1981, II, 182): en el caso concreto de Cataluña, el Opus se presenta como un movimiento avanzado con respecto al catolicismo tradicional de los jesuitas. Su implantación en Barcelona se ve favorecida por su apariencia poco franquista y no necesariamente anticatalana (Hermet, 1980, 1, 266). El Opus Dei ofrece a la flor y nata de "la juventud burguesa e intelectual un marco y una mística más atrayentes que los jesuitas o la Falange" (Gallo, 105). En Cataluña, "el primer grupo que se desmarcó, con ganas de purificar aquel fárrago de banderas de Acción Católica, de insignias y de imposiciones y desafíos de toda clase, fue el Opus Dei" (Dalmau, 1979, citado en Casañas, 146).
En definitiva, si durante los primeros años del franquismo el Opus Dei aparece como un movimiento innovador, es realmente porque -como dice Carmona- aunque "en aquellos años de postguerra la tendencia pastoral nacionalcatólica era la tendencia mayoritaria en la Iglesia española, (...) fueron los miembros de la Compañía de Jesús los que más eficazmente la apoyaron" (Carmona, 102). Tenerlo en cuenta es particularmente importante, dado que la evolución posterior de la Compañía de Jesús (sobre todo a partir de los años sesenta) hará que, desde nuestra perspectiva actual, tendamos a ver tan sólo aquello que distingue o incluso contrapone a jesuitas y Opus Dei, y no aquello que hizo que durante muchos años siguieran una trayectoria estrictamente paralela. Cuando se habla hoy de competencia o de conflictos entre ambas instituciones, lo más frecuente es que sea como consecuencia del hecho de que hoy están defendiendo, dentro de la Iglesia católica, unas posiciones ideológicas contrapuestas. En la época que aquí analizamos, por el contrario, la competencia se debía a que unos y

otros sostenían posturas fundamentalmente idénticas. En la actualidad son numerosos los autores que presentan al Opus Dei como continuador del papel histórico que durante mucho tiempo desempeñó la Compañía de Jesús: instituciones educativas, "formación de selectos", obras sociales, influencia en el mundo de la política y la economía, presencia en el mundo de los medios de comunicación, y, a un nivel más estrictamente eclesiástico, posición de poder en las instancias de la burocracia vaticana. Suponiendo que admitiéramos que todo ello es cierto (y la literatura "oficial" del Opus Dei tiende más bien a negarlo, aunque los hechos, que son muy tozudos, apunten exactamente en esa dirección), habría que ver sin duda en ello un acierto y un éxito de la estrategia del Opus Dei ("¡Qué hermosas casas nos preparan!", exclamaba Escrivá al contemplar cómo los demás "levantaban magníficos edificios y construían palacios suntuosos"; Camino, n°. 844). Pero en parte habría que ver también en ello una consecuencia de la evolución reciente de la Compañía de Jesús, que ha cedido algunos edificios y algunos palacios a quien quisiera ocuparlos.
Dicho en otras palabras: desde la Compañía ha habido quien ha entonado un "réquiem por el jesuitismo" (Coy, 1974). También el Opus Dei ha evolucionado y no es hoy el mismo que en los años cuarenta: pero ni ha evolucionado del mismo modo, ni lo ha reconocido en voz alta. Hasta hoy, nadie ha entonado, desde el Opus Dei, un "réquiem por el opusdeísmo" de aquellos años.
d) Básicamente coincidiríamos con la tesis de Artigues -al menos en lo que a este período inicial se refiere- cuando afirma que "la Institución Libre de Enseñanza, por un lado, y la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, por otro, representan en cierto modo dos prefiguraciones del Opus Dei o, si se prefiere, dos arquetipos, dos modelos a partir de los cuales el padre Escrivá y sus discípulos van a concebir su propia empresa, dándole, desde luego, modalidades peculiares" (Artigues, 23).
Definida por Hermet como "prototipo de las asociaciones de laicos concebidas para la elite católica" (Hermet, 1980, 1, 245), la ACNP fundada en 1908 por el jesuita Ángel Ayala como una prolongación del modelo de las Congregaciones Marianas (el mismo autor la llama "filial laica de la Compañía de Jesús"; ibíd., 262), se propone como objetivo primordial "formar una minoría escogida de universitarios católicos capaces de jugar un papel en los asuntos públicos" (Hermet, 1980, 1, 246). Hasta aquí el paralelismo con el Opus Dei es claro e indiscutible ("Constituciones", 1950, art. 202: el ejercicio de "cargos públicos como medio de apostolado"). ¿Dónde radican entonces las diferencias y en qué consisten las "modalidades peculiares"?
Según monseñor Escrivá, "nunca ha dejado de molestarme la actitud del que hace de llamarse católico una profesión, como la de quienes quieren negar el principio de la responsabilidad personal, sobre la que se basa toda la moral cristiana. El espíritu de la Obra y el de sus socios es servir a la Iglesia, y a todas las criaturas, sin servirse de la Iglesia. Me gusta que el católico lleve a Cristo no en el nombre, sino en la conducta, dando testimonio real de vida cristiana. Me repugna el clericalismo y comprendo que -junto a un anticlericalismo malo- hay

también un anticlericalismo bueno, que procede del amor al sacerdocio, que se opone a que el simple fiel o el sacerdote use de una misión sagrada para fines terrenos" ("Conversaciones", n°. 47).
El lenguaje de Escrivá no es tan críptico como a primera vista pudiera parecer. "Filial laica de la Compañía de Jesús", la Asociación Católica Nacional de Propagandistas "lleva a Cristo en el nombre" y puede ser considerada como una forma camuflada de "clericalismo". Según su fundador Ayala, la Asociación quiere que los católicos influyan en la vida pública y quiere proporcionar hombres a la vida pública. Pero aunque diga -exactamente igual que Escrivá- que la Asociación en cuanto a tal no tiene una política, sino que son sus miembros a título individual quienes pueden y deben tenerla, la diferencia estriba en el hecho de que estos hombres "necesarios para actuar en los círculos dirigentes del poder y de la sociedad" (Hermet, 1980, 1, 247), la ACNP se los suministra "a la Iglesia", y más concretamente a la jerarquía eclesiástica, cosa que no sucede en cambio en el caso del Opus Dei.
Desde el Opus Dei se tiende a argumentar que éste es precisamente "el anticlericalismo bueno" que informa el principio de la libertad y la responsabilidad personales ("Sois libérrimos, hijos míos", gustaba de repetir monseñor Escrivá).
Desde el otro lado la defensa consistirá en afirmar que "la ACNP nunca intentó actuar al margen de la jerarquía española, como lo hará más tarde el Opus Dei" (Saez Alba, 29). "En ningún momento -dice la réplica- se le ocurrió a monseñor Escrivá de Balaguer separar a los miembros del Opus Dei de la jurisdicción de los obispos diocesanos. Quien afirme lo contrario propalaría falsedades" (Berglar, 1 7). Pero a pesar de la vehemente protesta de Berglar, lo cierto es que un año sí y otro también el Opus Dei será acusado de pretender actuar al margen de la jerarquía diocesana. En idéntico sentido será interpretada la discreción recomendada en las Constituciones de 1950 (especialmente, artículos 189 a 191), que estipulan que los socios "no revelarán nunca a nadie que pertenecen al Opus Dei, sin permiso expreso del director local" (art. 191). Se han publicado documentos oficiales, firmados por Álvaro del Portillo en 1949, en los que consulta al Vaticano si es precisa o no una autorización del obispo de la diócesis para emprender iniciativas diversas (Rocca, 1985, 170s). Y todavía en 1979 el cardenal Baggio, quien en razón de su cargo coordina los estudios previos a la transformación del Opus Dei en prelatura, solicita de monseñor del Portillo un "suplemento de información", y explícitamente le pide que diga "qué criterios concretos" piensan adoptar para impedir que el Opus Dei pueda convertirse en "una Iglesia paralela, en el seno de las jurisdicciones territoriales" (Fuenmayor y otros autores, 613).
Menos críptico aún que el lenguaje de Escrivá es el de otro sacerdote del Opus Dei, Juan B. Torelló, cuando afirma que "la espiritualidad jesuítica", con su principio de obediencia total y absoluta, jamás podrá dar lugar a "una espiritualidad auténticamente laical". Al no estar fundamentada en la libertad y la responsabilidad personales, en efecto, fácilmente desemboca en un "espíritu de cuerpo" y en una "instrumentalización de los valores temporales": con lo cual los laicos

acaban siendo tan sólo la "longa manus mundana" de la Compañía (Torelló, 1965, 23).
Que la Compañía de Jesús se ha caracterizado desde el primer día por su "espíritu de cuerpo", ni siquiera los jesuitas podrían negarlo. (Al propio Escrivá, por lo demás, eso era algo que no le preocupaba en absoluto: "no te importe si dicen que tienes espíritu de cuerpo"; Camino, n°. 381.) Pero aunque pueda haber diferencias reales entre "la espiritualidad jesuítica" y "la espiritualidad del Opus Dei", conviene no olvidar que en 1950 el Opus Dei se define como "una familia, pero también una milicia" ("Constituciones", art. 197). Según Otto Roegele, un autor citado en las bibliografías de la literatura "oficial" (por ejemplo, Le Tourneau, 123; Mateo Seco, 529), el Opus Dei, que "trata de influir en las masas a base de ocupar puestos clave en la sociedad", se caracterizaría básicamente por su "espíritu aristocrático y caballeresco" (Roegele, 1963, 398 y 392).
Sobre el tema del "espíritu de cuerpo", no obstante, dejemos la última palabra a Giampaolo Bonani, quien en un artículo publicado en 1971 en la revista "Nuestro Tiempo", de la Universidad de Navarra, describe detalladamente todas las realizaciones del Opus Dei en Italia y afirma: "Empleando otro parangón gráfico, se puede decir que la inmensa mayoría de los socios de la Obra, si bien son "soldados de Cristo" -como todo hombre de la calle que se encuentre bautizado y confirmado- no tienen vocación alguna para actuar como un "cuerpo de ejército"; en cambio, conocen bien las "técnicas de la "guerrilla" mediante la cual nos ganamos en la vida diaria, "con sobrenatural violencia", el camino del cielo" (Bonani, 63; las cursivas son nuestras).
e) Pese a todas las posibles diferencias seguiríamos insistiendo, pues, en que la historia de la rivalidad entre la Compañía de Jesús y el Opus Dei se origina en una situación de competencia provocada por la semejanza y no por la divergencia.
En su estudio sobre la Asociación de Propagandistas, Sáez Alba afirma que "las relaciones ACNP-Opus Dei no son tan malas como se cree", y que en ambas organizaciones "se encuentra el mismo elitismo con vocación dirigente y los mismos objetivos de apoderamiento de los puestos desde donde se puede influir". Los fundamentos ideológicos son idénticos, y las dos instituciones recurren a los mismos argumentos para sostener que son los miembros a título individual, y no las instituciones en cuanto a tales, los que intervienen en la política (Sáez Alba, 97s; para una formulación reciente de esta tesis en un destacado político del franquismo, y miembro del Opus Dei, véanse las reiteradas afirmaciones de López Rodó, 1990 y 1991).
El mismo Consejo Superior de Investigaciones Científicas sería, según e1 autor del largo prólogo de este estudio sobre la ACNP una obra conjunta de los "propagandistas" y de los miembros del Opus; y durante los años cuarenta habrían sido frecuentes los casos de doble militancia, es decir de pertenencia simultánea a ambas instituciones (Sáez Alba, prólogo, 44-46), tesis que lógicamente obligaría a relativizar la clara diferenciación que entre unos y otros establecía monseñor Escrivá ("Conversaciones", n°. 47).

Sin embargo, y pese al indudable interés del estudio de Sáez Alba, también en este caso preferimos mantenernos fieles a nuestro método de utilizar, siempre que nos sea posible, fuentes más próximas al Opus Dei mismo. Y en este sentido nos resulta más que suficiente, para apoyar nuestra hipótesis, el análisis que de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas hace Antonio Fontán, miembro del Opus, en su librito del año 1961 sobre "Los católicos en la Universidad española actual".

Fontán se basa principalmente en declaraciones de tres personajes clave de la ACNP: su fundador ex jesuita Angel Ayala; Angel Herrera, que fue su presidente entre 1909 y 1935, y el sucesor de éste, Fernando Martín-Sánchez Juliá, que presidió la Asociación entre 1935 y 1953. Tres años antes de la fecha oficial de fundación del Opus Dei, en 1925, Herrera afirma que el tema de la enseñanza ha de ser una preocupación prioritaria y que "enseñanza y prensa son las dos grandes fortalezas enemigas" (Fontán, 43s): a partir de aquí, los propagandistas proponen una estrategia de "penetración en las cátedras", a la vez que proclaman la necesidad de una "universidad de la Iglesia".

Enseñanza y prensa, pues, como primer punto. Significativamente, en el informe que monseñor del Portillo redacta en 1979 para solicitar la transformación del Opus Dei en prelatura, las actividades profesionales de los socios de la Obra que menciona en primer lugar son el trabajo "en 479 universidades y escuelas superiores de los cinco continentes; en 604 periódicos, revistas y publicaciones científicas; en 52 emisoras de televisión y radio, 38 agencias de información y publicidad, y 12 productoras y distribuidoras cinematográficas" (en Fuenmayor y otros autores, 609). Enseñanza y prensa...

El mismo Herrera Oria afirma, en 1935, que "aquel que dentro de una misma sociedad llegue a alcanzar el dominio de las cumbres, al fin y al cabo, es dueño de la sociedad entera"; "el día que tengamos hecho el apostolado de la Universidad, hemos hecho todos los demás apostolados"; "désenos la Universidad y todo lo demás se nos dará por añadidura" (Fontán, 45s). Y terminada la guerra española Martín-Sánchez dice que "los católicos tienen un derecho de presencia en todas partes y que los propagandistas pueden y deben, por tanto, ir a la cátedras" (Fontán, 47).

"Conquista de la universidad" y "preparar cátedras" son, así, las consignas de la Asociación de Propagandistas. Fontán concluye que los propagandistas, en efecto, "han realizado una activa, consciente y ordenada acción de penetración en el profesorado universitario" (ibíd., 52). No hace falta recordar de nuevo que también Escrivá se dedica fundamentalmente, al terminar la guerra, al "apostolado universitario", y hasta qué punto las "consignas" de la ACNP se aplican igualmente a la actuación de los miembros del Opus Dei durante la década de los cuarenta. Paradójicamente, no obstante, cuando Fontán empieza a hablar del Opus Dei su tono cambia súbitamente, se pone a la defensiva, critica la leyenda que les acusa de hacer lo mismo que la ACNP (Fontán fue catedrático a los veintiséis años) y se limita a decir que "el programa" de Escrivá es "sencillo, sobrenatural y claro: vida espiritual de hijos de Dios y trabajo" (Fontán, 56), y que no hay en el

caso del Opus Dei una "táctica de apostolado", sino "un principio fundamental de ascética, hijo de una profunda inspiración teológica. (ibid., 57).
Dado que este autor se resiste a reconocer el paralelismo existente entre la organización fundada por el jesuita Ayala y la fundada por el padre Escrivá, acudamos a otros textos, igualmente escritos por miembros del Opus Dei. Jesús Urteaga observa en 1948 que "muchos cristianos no han entendido lo que es el cristianismo": entienden tan sólo el cristianismo pasivo, de aquel que se limita a ir a misa, pero no "un cristianismo influyente en la vida pública y privada de los hombres. Entienden a los cristianos más celosos que frecuentan a diario el templo de Dios, pero apenas se figuran a esos mismos hombres ambientando con sentido católico la política, la enseñanza, la economía del país". (Urteaga, 19s).
En un texto mucho más tardío, Rafael Gómez Pérez afirma que "aunque parezca insólito, busco prosélitos. Y no sólo entre "la masa" (...) sino también entre esa cenefa de encajes que en toda sociedad forman los intelectuales". (Gómez Pérez; 1976a, 94s). "Buscar prosélitos para lo sobrenatural entre les intelectuales. (ibid., 95) ¿no equivale al fin y al cabo a ir en búsqueda de "las cumbres" de las que hablaba Herrera? Y si Martín-Sánchez reivindicaba e1 derecho de presencia de los católicos "en todas partes", Florentino Pérez Embid, miembro del Opus Dei, es aún mucho más explícito cuando, hablando en nombre de "los católicos que quieren dejar huella en la vida colectiva y contribuir a la configuración del porvenir nacional", escribe que se trata "de ocupar sencillamente, por propio derecho, el puesto de dirección que al cristiano le corresponde en la vida colectiva. En España, concretamente, a esa razón se unen otras", entre las que destacan las dos primeras, que son respectivamente "la victoria en una guerra justa" y "el empuje de las minorías intelectuales católicas". (Pérez Embid, 1955, 153s).
Cabría proceder a un estudio comparativo entre un libro como "Formación de selectos", del padre Ayala, y el Camino del padre Escrivá. Los dos fueron escritos prácticamente al mismo tiempo, y aunque el volumen de Ayala es mucho más extenso, alguno de sus capítulos, como por ejemplo el Sexto, "Cualidades de los selectos: tenacidad y carácter", permitiría sin duda comprobar cuál es la "variedad" de espiritualidad jesuítica que Escrivá básicamente comparte. Hacia el final ya de su obra, Ayala considera que "no se puede separar la religión de la política. Si lo político es el arte de bien gobernar, ¿cómo la religión podría desentenderse de ese gobierno del cual depende la prosperidad material y religiosa, el bien temporal y eterno de los hombres? En este sentido, la religión es esencialmente política; no puede prescindir de ella; como no pueden ni deben prescindir de ella los ciudadanos, no sólo los seglares, sino menos aún los sacerdotes y religiosos" (Ayala, 1940, 407s).
Pese a su voluntad de distanciarse de la filosofía de Ayala, Fontán afirma en el capítulo de conclusiones de su libro que "la España católica de hoy no es, como torcidamente se ha dicho, un resultado de la "coacción política" o de "un grupo de católicos que se han

encaramado en el poder". Por el contrario, el catolicismo oficial del Estado es una consecuencia de la realidad católica de España y una condición "sine qua non" para el mantenimiento del mismo Estado y de la paz pública" (Fontán, 1961, 156; en su caso, y a diferencia de lo que se dice que ocurre con monseñor Escrivá, Fontán difícilmente podría ser considerado "un precursor del concilio Vaticano II"). Y prosigue: "es una realidad, demostrada por la experiencia, que en España no se puede gobernar "contra" los católicos, es más, que no se puede gobernar "sin" los católicos" (ibíd., 156).
Ya antes hicimos referencia a los artículos 202 y 203 de las Constituciones del Opus Dei (1950): necesidad de destacar profesionalmente y de adquirir una sólida formación científica, con el fin de alcanzar el medio de apostolado del Opus Dei que son los cargos públicos, y en especial aquellos que implican el ejercicio de una dirección. Por su parte, en un discurso a la asamblea general de la ACNP su presidente pregunta en 1944: "¿No decimos y pensamos que la Asociación quiere ser una minoría selecta de hombres apostólicos con capacidad de dirección? Pues, ¿qué puestos más directivos puede haber que los que tienen la función augusta de gobernar a los demás?" (Martín-Sánchez, 392).
j) Independientemente de las diferencias que puedan separarles, en la España de los años cuarenta Opus Dei y Compañía de Jesús recorren caminos estrictamente paralelos. Los jesuitas cuentan todavía con mayores medios, y con muchísimo más poder, que el incipiente Opus Dei. Pero aun así se dan cuenta de que los hombres de Escrivá representan una competencia temible ("una peligrosa competencia en el campo del apostolado entre la juventud", según Gómez Pérez, 1976, 255). Y los jesuitas se defienden atacando. Y los socios del Opus Dei pagan con la misma moneda. Porque ni unos ni otros tienen "vocación de mártires". Como escribe en esa época Jesús Urteaga: "Los cristianos de hoy no tenemos vocación de mártires, sino de guerreros. No es que por el mero hecho de estar en la verdad tengamos que morder al que no la conoce; pero sí, por el mero hecho de haber sido agraciados con ella, tenemos que defenderla con los dientes contra quien la ofenda. Si los enemigos declarados de Dios creen que se van a encontrar en el cristianismo espíritus pusilánimes y escurridizos que levantarían sus manos para que los apunten mejor al corazón, se equivocan. Si los hombres de ese mar bermejo y amoratado por la envidia y el rencor buscan sangre que apague su mentira y su odio, que sepan que los cristianos de esta generación están dispuestos a morir matando" (Urteaga, 1948, 98s). Un jesuita español de los años cuarenta difícilmente lo hubiera expresado mejor...
Habíamos empezado este capítulo, sobre la etapa de la implantación del Opus Dei en España (1939-1946), citando un punto de Camino que considerábamos programático para este período: "El deseo tan grande que todos tenemos de que "esto" marche y se dilate... ¿Cuándo salta, cuándo rompe, cuándo veremos nuestro al mundo?" (Camino, n°. 911). Para el Opus Dei de los años cuarenta, como para los ideólogos jesuitas de la "formación de selectos", la primera conquista ha de ser la de la universidad, la de "las cumbres". Pero ésta es sólo una primera etapa,

la etapa que da acceso a "los puestos clave en la sociedad" (Roegele, 1963, 398). Quien quiere "ver nuestro al mundo" no puede conformarse con esto: "puedes -teniendo a Cristo contigo- sentir e1 orgullo de un conquistador de cien mundos. El mundo es nuestro porque es de Cristo" (Urteaga, 1948, 113).

En 1946, Escrivá de Balaguer y sus seguidores más "selectos", al mismo tiempo que preparan el inicio de la expansión internacional del Opus Dei, partirán a la conquista de un nuevo mundo: un mundo difícil y un mundo en el cual la Compañía de Jesús les ha precedido y les lleva una ventaja muy notable: Roma. A partir de 1946, la ciudad de Roma va a convertirse en el lugar de residencia de monseñor Escrivá, el centro de operaciones del Opus Dei y el escenario de las nuevas batallas del conflicto que de forma permanente le opone a la Compañía de Jesús.

CAPÍTULO VIII. 1946: ROMA

1. Observaciones generales

El año 1946 es un año absolutamente decisivo en la historia del Opus Dei. Es el año del "grand tournant", el año al final del cual nada será ya como antes, el año después del cual el Opus Dei comenzará a parecerse en muchos aspectos a lo que es en la actualidad.
Al comenzar el año 1946, el Opus Dei tiene "centros" (casas o residencias de estudiantes) en ocho o nueve ciudades españolas, y cuenta con unos doscientos cincuenta socios y cuatro sacerdotes. Al acabar el año, los sacerdotes ordenados son ya diez, y ha empezado -o está a punto de empezar- la implantación de la Obra en Portugal, Italia, Inglaterra, Irlanda y Francia. Al comenzar el año 1946, el padre Escrivá no ha salido nunca de la Península (si exceptuamos el breve recorrido por la vertiente norte de los Pirineos, durante la guerra, para pasar de la zona republicana a la zona franquista); cuando acaba el año, ha hecho dos viajes a Italia, ha sido recibido dos veces por el Santo Padre, ha fijado su residencia en Roma y está a punto de recibir el nombramiento de "prelado doméstico" que le otorga el derecho al tratamiento de "monseñor". También Álvaro del Portillo reside en Roma, así como Salvador Canals y algunos otros (Sastre, 329); y los últimos días del año llegan cinco mujeres de la sección femenina, "que habían de atender el piso", cargadas de maletas y con "una tortilla de patatas, que hizo los honores de la cena" (Vázquez, 245). Ya dentro del año 1947, la revista "Arbor" informa que "se proyecta instalar en Roma una delegación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, con el fin de que la Ciudad Eterna quede íntimamente vinculada con la inquietud cultural de nuestros hombres de ciencia" ("Arbor", n°. 21, 1947, 569; la noticia es ampliada en el n°. 23, 1947, 324s).
La internacionalización del Opus Dei es, pues, un hecho que arranca del año 1946. Si hasta entonces los documentos oficiales especificaban que "Opus Dei unicum habet domicilium nationale" (Fuenmayor y otros autores, 513), a partir de ahora la literatura "oficial" podrá comenzar a proclamar que "el Opus Dei nació con entraña universal, católica". Los más atrevidos incluso podrán llegar a afirmar que Escrivá abandona "una España en la que no existía la necesaria libertad, que para él era un derecho natural y una condición indispensable para poder dirigir el Opus Dei en todo el mundo" (Berglar, 235). Más que un ejemplo de "alternación", la frase parece mas bien una pura tergiversación de los puntos de vista de Escrivá; pero ello le permitirá a Berglar calificar al "Padre" de "apóstol universal", equiparándole a san Pablo, san Ignacio, san Francisco Javier, san Agustín, santo Tomás de Aquino y san Francisco de Sales (ibíd., 235).
A otro nivel, al comenzar el año 1946 el padre Escrivá es "un sacerdote sincero, honesto, sencillo, ingenuo", que en Roma descubrirá "la intriga" y un estilo de actuación y de gobierno, en el seno de la Iglesia, que le persuadirán de que también él puede saltarse o esquivar ciertas normas de comportamiento siempre que le convenga (Walsh, 58). Apresurémonos a precisar que, a nuestro juicio, los adjetivos utilizados por Walsh -más o menos basados en declaraciones de Raimon Panikkar-

son poco adecuados y en exceso ambiguos. Según el uso que se quiera hacer de las palabras, también podría decirse que con toda la experiencia acumulada de un hombre que hace veinte años que es sacerdote, que ha pasado por la guerra, ha fundado el Opus, ha padecido persecuciones y ha dado ejercicios espirituales a Franco, el "Padre" no es "ingenuo". Ni es "sencillo" el epíteto que mejor encaja para designar a un hombre que ha ennoblecido su nombre y se ha convertido en el padre Escrivá de Balaguer. Por otro ., negarle la "honestidad" y la "sinceridad" a partir de 1946 parece excesivo y, muy probablemente, erróneo: al referirnos a la figura de Escrivá en los capítulos iniciales ya habíamos dicho que daba más bien la impresión de ser un hombre perfectamente "sincero", en medio de sus pasiones y de sus ambiciones.

A fin de distanciarnos, pues, de la ambigüedad de estos calificativos y de esta clase de juicios, lo que nos parece importante retener es la única afirmación textual de Panikkar, reproducida igualmente en el texto de Walsh. Panikkar ha comentado en varias ocasiones que el "Padre", después de su primera estancia en Roma, dijo textualmente a un pequeño grupo de los suyos: "Hijos míos, en Roma yo he perdido la inocencia." Raimon Panikkar fue uno de los seis sacerdotes del Opus Dei ordenados en 1946: resulta curioso observar que mientras "todas" las biografías de Escrivá mencionan los nombres de los tres primeros ordenados el año 1944, "ninguna" de ellas menciona los nombres de los ordenados en 1946, a pesar de que tres de entre ellos son discípulos "de la primera hora" (Francisco Botella, Pedro Casciaro, Ricardo Fernández Vallespín); no es nada improbable que el hecho de que no todos hayan continuado dentro del Opus Dei sea el motivo de este sorprendente silencio. (Acerca de la visión actual que Panikkar tiene del Opus Dei, tema del que le agrada tan poco hablar que, respetando su actitud, recurriremos a él mucho menos de lo que hubiésemos deseado, véanse las que tal vez sean las mejores páginas de todo el libro "Historia oral del Opus Dei"; Moncada, 1987, 129-138.)

"Hijos míos, en Roma yo he perdido la inocencia": a pesar de su experiencia acumulada, Escrivá continúa teniendo una visión particular, local, y según cómo hasta provinciana, de la Iglesia y de la sociedad. No conoce más que la Iglesia y la sociedad españolas de la época: ¡y qué sociedad y qué Iglesia!

En Roma, todo tiene otra dimensión, completamente distinta. Si Escrivá llega más o menos convencido de la relativa originalidad del Opus Dei, en Roma descubre rápidamente que dentro de la Iglesia católca proliferan movimientos e iniciativas hasta cierto punto paralelos (el padre Gemelli, misioneros de la Regalitá, Milites Christi, grupos de NotreDame-de-Vie, Compañía de San Paolo, etc.; véase Rocca, 1985, 34-47). Y descubre también aquello que Walsh llama "la intriga": los tejemanejes que hay en la Curia vaticana, no porque se trate del Vaticano, sino porque se trata de la Curia, porque se trata de una burocracia que sociológicamente funciona como funcionan todas las burocracias. Descubre, en otras palabras, lo que Max Weber llama "los secretos del oficio", propios de cualquier burocracia.

En este sentido ha de entenderse la frase de Escrivá, "he perdido la inocencia": la experiencia de Roma es una experiencia dura, pero al mismo tiempo profundamente liberadora. A partir de 1946 ya no ha de reprimir de la misma manera que antes sus ambiciones: los medios que emplea el Vaticano, también él puede emplearlos. "De cara a Dios Nuestro Señor tengo el deber de poner todos los medios limpios sobrenaturales y humanos para cumplir la Santa Voluntad de Dios, en lo que concierne al establecimiento de su Obra, tal como Él me la ha dado a entender" (Fuenmayor y otros autores, 345). Si el mundo pertenece a los "pillos", e incluso en la Iglesia se actúa con "pillería", quiere decir que Dios pide que "seamos pillos". La "pérdida de la inocencia" para Escrivá equivale, no a la adquisición, pero sí a "la santificación de la pillería": en Roma, a partir del año 1946, la "pillería" del "Padre" se transforma en una "santa pillería", puesto que Dios mismo "escribe derecho con líneas torcidas" (Fuenmayor y otros autores, 295).

Finalmente, el año 1946 resulta decisivo en la historia del Opus Dei, porque si al comenzar el año es simplemente una institución de derecho diocesano, erigida en el obispado de Madrid, a partir de febrero de 1947 se convertirá en una institución de derecho pontificio, es decir, de toda la Iglesia. Más aun: como hemos visto en el capítulo anterior, al comenzar el año 1946 ni siquiera se sabe bien cuál es el estatuto jurídico concreto del Opus Dei, ni cuál es su articulación exacta con la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz, que es la que realmente fue aprobada el año 1943 como "sociedad de vida común sin votos" de régimen diocesano. Y como veremos en seguida, esta dificultad estará muy presente a lo largo de todas las negociaciones llevadas a cabo en Roma, durante el año 1946, por Portillo y Escrivá. En cambio, y a partir de la segunda mitad del año 1946, los documentos oficiales comenzarán a hablar definitivamente de la "Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y Opus Dei" como de una institución única, y oficialmente reconocida como tal.

2. Cronología de un año decisivo

Muy esquemáticamente, la cronología de los acontecimientos "romanos" del año 1946 es la siguiente:

-El mes de enero regresa a Roma Salvador Canals, tras haber pasado las Navidades en España.

- El mes de febrero vuelven a Roma Alvaro del Portillo y José Orlandis. Portillo lleva los documentos para la solicitud de un régimen de derecho pontificio, y no diocesano, además de unas sesenta cartas de recomendación. "La acogida fue cordial", pero "el balance inicial de las gestiones no fue positivo" (Fuenmayor y otros autores, 148).
- Entre el mes de febrero y el mes de junio viven en un piso amueblado en el centro de Roma ("todos los balcones se asoman a la belleza de la Piazza Navona"; Sastre, 325), obtenido gracias al cónsul de España. El mes de mayo Orlandis regresa a España.
- El 10 de junio Portillo escribe a Escrivá pidiéndole que acuda a Roma; dos días más tarde reitera, en una segunda carta, da necesidad de su presencia en la Ciudad Eterna" (Fuenmayor y otros autores, 156s). Los días 20 y 21 de junio Escrivá está en Barcelona, donde embarca con

Orlandis hacia Génova. Llega a Roma el día 23 y es acogido en el nuevo piso que han alquilado, junto al Vaticano ("el comedor se asoma a la plaza de San Pedro (...) y, muy cerca, se ve la ventana iluminada de la Biblioteca privada del Papa"; Sastre, 329).
- El 16 de julio, el padre Escrivá es recibido en audiencia por Pío XII.
- El 31 de agosto, Escrivá viaja a Madrid, con un documento "en que se aprobaban los fines de la Obra", y con "las reliquias de Santa Mercuriana y San Sínfero, dos niños martírizados en el siglo II" (Vázquez, 244). A finales de septiembre tiene lugar la ordenación de seis nuevos sacerdotes del Opus Dei (o de la Sociedad de la Santa Cruz).
- El 8 de noviembre, después de pasar otra vez por Barcelona, regresa definitivamente a Roma.
- El mes de diciembre es recibido de nuevo en audiencia por Pío XII. Antes de acabar el año, llegan a Roma "las (cinco) de la Obra que habían de atender el piso", pese a que éste "era reducidísimo de espacio" (Vázquez, 245); las mujeres irán "a dormir a una residencia próxima" (Sastre, 335).
Si bien las anécdotas ocupan páginas y páginas de las diversas biografías de monseñor Escrivá, aquí nos limitaremos exclusivamente a tratar de encontrar algún elemento de respuesta a dos interrogantes: ¿en qué consisten las gestiones de Alvaro del Portillo entre los meses de marzo y junio de 1946, y por qué razones reclama la presencia del "Padre" en Poma?

3. La actividad de Álvaro del Portillo en Roma

En lo que respecta a la ida y estancia de Alvaro del Portillo en Roma, nuestras habituales obras de referencia son, además de breves, confusas.

Según Vázquez de Prada, el "secretario general del Opus Dei" llega a Roma, "bien provisto dc cartas comendaticias de casi todos los prelados españoles", se entrevista "con tenacidad y audacia" con obispos y cardenales, se persona cada día en el Vaticano, insiste una y otra vez, pero "las gestiones embarrancaron", momento en el cual escribe al "Padre" pidiéndole que vaya (Vázquez, 240). No especifica cuál es exactamente "la aprobación definitiva" que busca el fundador, y sobre todo no parece tener en cuenta que oficialmente el cargo de Portillo es el de "secretario general y procurador de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz", y no "del Opus Dei".

Ana Sastre da alguna precisión suplementaria: las cartas de recomendación provienen de sesenta obispos españoles y acompañan a "la solicitud del "decretum laudis" de la Santa Sede para el Opus Dei". Añade, además, que Portillo, al desembarcar en Génova, tiene prisa por llegar a Roma antes de que marchen diversos obispos recién nombrados cardenales, a fin de conseguir también de ellos nuevas cartas de recomendación. Aun así, "la gestión no va a ser fácil", "será una empresa ardua", y en último término parece "conducir hasta un callejón sin salida" (Sastre, 325). Prescindiendo de la cuestión menor de saber si las sesenta cartas salen con Portillo desde Madrid, o si "habían ido llegando a la Santa Sede a lo largo de estos meses" (Fuenmayor y otros autores, 154), subsiste una ambigüedad mucho

más esencial: la solicitud del "decretum laudis -requisito para poder convertirse en institución de derecho pontificio- ¿es para el Opus Dei o para la Sociedad Sacerdtal? Según un documento que Rocca reproduce parcialmente, fechado el 23 de enero de 1946, Escrivá, en su calidad de "presidente general de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz", pide al Santo Padre que "se digne conceder el decreto, así como la aprobación de las constituciones de esta Sociedad, la cual fue fundada el día 2 de octubre de 1928, y canónicamente aprobada como Pía Unión el día 19 de marzo de 1941" (Roca, 1989, 390; y 1985, l0s).

Aquí radica, según todos los indicios, el nudo del problema.No se trata de la imposibilidad legal de aprobar una institución integrada por laicos y sacerdotes (como reza la tesis de Gondrand, 177, desmentida por Rocca, 1985, 33, quien afirma que en Roma existían precedentes). Se trata de la cuestión de la articulación entre Sociedad Sacerdotal y Opus Dei. La solicitud de Escrivá antes mencionada pide de manera expresa la aprobación de la "Sociedad"; pero hay algo más: o bien comete un error al decir que la Sociedad Sacerdotal fue fundada el año 1928 y aprobada como Pía Unión el año 1941 -cuando toda la literatura "oficial" sitúa su fundación, "por iluminación divina", en el año 1943- o bien presupone que la transformación jurídica de 1943, erigiendo la "sociedad de vida común", afecta a la totalidad de la fundación anterior, con lo cual a estas alturas de 1946 el Opus Dei sencillamente no tendría ninguna existencia legal.

Que aquí estamos efectivamente ante el "callejón sin salida" que hace "embarrancar las gestiones", parecen confirmarlo, aunque de manera muy indirecta y demasiado fragmentaria, los documentos que aporta la obra "El itinerario jurídico del Opus Dei". Los autores de este estudio explican "el balance inicial" poco positivo de las gestiones de Alvaro del Portillo (Fuenmayor y otros autores, 148) a partir de las conclusiones a las que llegan, después de estudiar el caso, dos de los juristas que en aquellos momentos más hicieron a fin de ayudar a los hombres de Escrivá (los dos españoles, y los dos claretianos: el padre Larraona y el padre Goyeneche) En un informe que da la impresión de ser fundamental par auna clara comprensión del problema, pero que inexplicablemente Fuenmayor, Gómez-Iglesias e Illanes no publican íntegro en el apéndice documental, sino que se limitan a reproducir algunos fragmentos, alternados con sus propios comentarios, en el texto del libro, el padre Goyeneche empieza diciendo que "el Opus Dei fue el origen de la actual Sociedad" y "es inseparable de ella" (Fuenmayor y otros autores, 152). Parece ciertamente legítimo preguntarse si no es esta duplicidad de instituciones la que suscita la falta de acuerdo entre los miembros de la Sagrada Congregación vaticana respecto a la viabilidad de la aprobación pedida por Escrivá. Los tres autores del Opus, en todo caso, concluyen por un lado que el padre Larraona deriva la cuestión del Opus Dei hacia la nueva normativa que ya se está estudiando y que dará lugar a la creación de la figura de los institutos seculares (Fuenmayor y otros autores, 155), y que Alvaro del Portillo por otro lado decide reclamar la presencia en Roma del fundador (ibíd, 156).

En cambio, estos mismos autores curiosamente nada dicen acerca de toda una serie de otras gestiones simultáneamente emprendidas por Portillo en cuanto llega a Roma, y que tan sólo conocemos gracias a un conjunto de documentos reproducidos en el estudio de Giancarlo Rocca.

Entre el día 19 de marzo y el día 10 de junio de 1946, Álvaro de Portillo eleva un total de nueve peticiones a la "Sacra Penitenzieria Apostólica" (Rocca, 1985, 148-156, documentos n°. 15 a 23), pidiendo sucesivamente:

1) Que los sacerdotes de la Sociedad de la Santa Cruz puedan bendecir, con la señal de la cruz, rosarios y crucifijos, con las indulgencias habituales para dichos casos.

2) Que puedan erigir el vía crucis en todos los oratorios de la Sociedad.

3) Que se pueda imponer a todos los socios el escapulario de la Virgen del Carmen.

4) Que al igual que los religiosos en su profesión perpetua, tanto en el Opus Dei como en la Sociedad de la Santa Cruz se otorgue indulgencia plenaria para los actos de admisión, "oblación" y "fidelidad" (¡obsérvese la mención aquí del Opus Dei!).

5) Que los sacerdotes de la Sociedad puedan impartir la bendición apostólica, con indulgencia plenaria, a quienes hacen ejercicios espirituales bajo su dirección.

6) Indulgencia de 500 días cada vez que se bese o venere con la oración la cruz erigida en los oratorios de la Sociedad, e indulgencia plenaria para los que visiten el oratorio los días de la Invención y Exaltación de la Santa Cruz.

7) Indulgencias diversas para las horas dedicadas al estudio.

8) Indulgencia plenaria en determinadas fiestas del año, en el día de la emisión o renovación de los votos ("al Opus Dei no le interesan ni votos, ni promesas, ni forma alguna de consagración", dirá monseñor Escrivá el año 1967; "Conversaciones", n°. 20), y en las fiestas de los patrones de la Obra.

9) Que los socios de las dos ramas de la Sociedad puedan recibir en determinadas fiestas la absolución general.

Si nos fijamos estrictamente en el contenido de las solicitudes, y sin entrar por ahora en otras consideraciones, creemos que estos documentos que aporta Rocca tienen una gran importancia -mayor incluso de la que el propio autor parece otorgarles- y ello por diversas razones:

a) En primer lugar, nos parece que desautorizan radicalmente cualquier afirmación en el sentido de que la fundación de Escrivá fuera, el año 1946, una institución de "cristianos corrientes", impregnada de espiritualidad secular y de mentalidad laical, etc. El modelo de "santificación de la vida ordinaria" que aquí se propone es perfectamente legítimo y respetable; pero quererlo presentar como un modelo comparable únicamente al de los primeros cristianos, a la vez que como una anticipación del concilio Vaticano II, es simplemente -y no quisiéramos excedemos en el lenguaje- una impostura.

b) Por otra parte, algunos de estos documentos vuelven a poner de manifiesto algo que, aunque resulte evidente, la literatura "oficial" se empeña en negar: el año 1946 no puede hablarse "de hombres y mujeres de todas las profesiones y de todas las clases sociales", sino únicamente "de intelectuales y universitarios" (doc. n°. 19), "de intelectuales y hombres cultos que por naturaleza conforman la parte directiva de la sociedad civil" (doc. n°. 21).

c) En contra de las protestas del Opus Dei, que más tarde se multiplicarán cada vez que alguien les asimile o equipare a los religiosos, en 1946 es Alvaro del Portillo quien establece el paralelismo con los religiosos (doc. n°. 18) y habla explícitamente de "la emisión y la renovación de los votos" (n°. 22).

d) Finalmente, y en lo que respecta al tema del "secreto", que nunca existió según monseñor Escrivá y la literatura "oficial", uno de estos documentos (n°. 22) nos proporciona una interesante ilustración. Alvaro del Portillo escribe -por motivos que no tardaremos en intentar averiguar- que "la Sagrada Congregación de Religiosos aprobó un boceto de las constituciones de la Sociedad (de la Santa Cruz), de la cual adjunto un ejemplar". El latín del texto no permite confusión: el ejemplar que adjunta es del esbozo y no de las Constituciones. El mes de diciembre de 1943 el obispo Eijo Garay había escrito a Escrivá pidiéndole "que redacte y Nos presente las Constituciones de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz canónicamente erigida por Nos en el día de hoy, desarrollando como mejor convenga el boceto de constituciones que enviamos a la Santa Sede" (Fuenmayor y otros autores, 527). Al cabo de un mes y medio (el 25 de enero de 1944), el obispo de Madrid firma el decreto de aprobación de dichas Constituciones (Fuenmayor y otros autores, 529). Si antes nos extrañaba el hecho de que "El itinerario jurídico" publicara en el apéndice documental el boceto (ibíd., 516-520) y no el texto definitivo, ahora vemos cómo el mes de junio de 1946 Portillo envía a la Sacra "Penítenzieria Apostólica" una copia del boceto y no de las Constituciones.

A pesar de todo ello, subsiste la posibilidad de formular una hipótesis alternativa: ¿y si estos datos más o menos interesantes no fueran aún los únicos datos realmente interesantes? ¿Si se tratara, en definitiva, de pistas falsas? ¿Podría ser que Alvaro de Portillo, al pedir todas estas "indulgencias", en el fondo buscara otra cosa que no fueran las indulgencias? ¿Que buscara, pongamos por caso, un documento oficial del Vaticano que pudiera ser presentado como una muestra de benevolencia, de simpatía e incluso -de cara a un público poco entendido- de aprobación? Habría, como mínimo, dos indicios que apuntarían en favor de esta hipótesis: el primero es que la respuesta a todas las peticiones de Portillo podía hacerse, según explica Rocca, por la "vía normal" de la propia "Sacra Penitenzieria", o bien "de manera más solemne", en forma de documento emitido por la Secretaría de Estado del Vaticano, y fue esta última la fórmula elegida (Rocca, 1985, 37). Por lo tanto, podríamos decir que no interesaban únicamente las indulgencias como tales, sino también la apariencia formal con la cual

se concedían. El segundo indicio es que durante muchos años la literatura "oficial" mencionará este documento (breve "Cum Societatis", del 28 de junio de 1946) como si se tratase de un documento de mayor alcance en cuanto al reconocimiento jurídico del Opus Dei, y no de una simple concesión de indulgencias. Así, Le Tourneau afirma que con la concesión de las indulgencias el Santo Padre "aprueba implícitamente el espíritu y la finalidad del Opus Dei" (Le Tourneau, 58).

Se observará inmediatamente que estamos volviendo a adoptar el "modelo epistemológico del padre Brown". Y puestos a dejarnos guiar por el "pillo" personaje de Chesterton, podríamos dar todavía un paso más allá en la formulación de la hipótesis alternativa. Podríamos preguntarnos en efecto -sin traspasar el nivel de la pura interrogación- si detrás de toda la retahíla de indulgencias y escapularios que parecen preocupar a Alvaro del Portillo no subyace el que habíamos visto que era el problema del Opus Dei en estos momentos: a saber, el problema de su estatuto y de su articulación con la Sociedad Sacerdotal.

Leídos desde esta nueva óptica, los documentos reproducidos por Rocca resultan interesantes por razones distintas de las mencionadas con anterioridad, y convierten en plausibles los interrogantes. Los cuatro primeros documentos dirigidos a la "Sacra Penitenzieria" llevan todos la misma fecha (19 de marzo). Los tres primeros están escritos en papel impreso de la "Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz", y en ellos Portillo se presenta como "sacerdote, secretario general y procurador de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz". El cuarto, en cambio, (doc. n°. 18), bajo el membrete impreso lleva añadido, a máquina, "y Opus Dei": el secretario general y procurador lo es "de la consociación llamada de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y de la Obra de Dios", y habla de "nuestra Sociedad..., y de su obra propia, llamada Opus Dei".

En todas las solicitudes siguientes de estos meses del año 1946 volverá a presentarse exclusivamente como procurador general de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz. Dos nuevos documentos llevan la fecha de 3 de mayo: en uno habla sólo de la Sociedad, y en el otro de "nuestra Institución" y "nuestra Consociación" (doc. n°. 19 y 20). En el siguiente, del 27 de mayo, se refiere a "nuestro Instituto". El día 5 de junio redacta otro documento, en el cual habla de "nuestra Sociedad", de "nuestra Institución" y de los "Patrones de la Obra" (doc. n°. 22). Y en el último de la serie, redactado el 19 de junio -el mismo día en que escribe a Escrivá pidiéndole que vaya a Roma- se refiere a los "socios de las dos ramas de la Sociedad", y al día 14 de febrero como "aniversario de la fundación".

Nuestra hipótesis es que todo este embrollo de denominaciones y de fechas "no es casual". Y nuestra pregunta es si no responde, por el contrario, a una "estrategia" muy calculada. El día 14 de febrero es la fecha de fundación de la Sociedad Sacerdotal (no es, por tanto, el famoso 2 de octubre de 1928). Las "dos ramas de la Sociedad" ¿cuáles son? ¿Quién tiene "ramas": la "Sociedad" o el "Opus"? ¿Por qué tan pronto se habla de "Sociedad" como de "Institución", de "Instituto" o de

"Consociación"? ¿Por qué en una ocasión, que no se vuelve a repetir, se refiere a la "Sociedad" y "Opus Dei"?
En seguida nos ocuparemos de estos interrogantes. Pero para ello hay que introducir antes en escena a un nuevo protagonista: el fundador en persona llega a Roma.

4. El padre Escrivá en Roma
El día 10 de junio de 1946 Alvaro del Portillo escribe al "Padre". "No encontraba salida en aquel laberinto, temiendo que el asunto quedase en la estacada" (Vázquez, 240). "Su presencia personal en Roma era necesaria, para tratar de sacar adelante lo que, humanamente, parecía imposible" (Bernal, 256). Dos días después vuelve a escribir, insistiendo (Fuenmayor y otros autores, 157). El "Padre" recibe la primera carta el día 16 de junio (Vázquez, 240).
Toda la literatura "oficial" introduce aquí un entreacto, a veces largo, para explicar que el "Padre" padecía diabetes; que el médico le desaconseja formalmente el viaje: no quiere asumir "la responsabilidad de lo que pudiera ocurrir" (Bernal, 257); "no responde de su vida" (Sastre, 326). Aun así, el "Padre" prepara sus cosas y tramita el visado. Reúne en Madrid a los miembros del Consejo General "que llevaban, con él, la dirección del Opus Dei, siempre colegiada" (Gondrand, 178). "Les lee la carta de don Alvaro y pide su opinión" (Sastre, 326). El Consejo da una "opinión favorable al viaje" (Fuenmayor y otros autores, 157). Escrivá "se lo agradeció, no sin hacerles considerar que ya había decidido de antemano el marcharse, porque Dios así lo quería" (Vázquez, 240). "Os lo agradezco; pero hubiese ido en todo caso: lo que hay que hacer, se hace" (Gondrand, 178). ¡Maravillas de una "dirección siempre colegiada"!
Tan sólo han transcurrido "tres días". El 19 de junio el "Padre" sale de Madrid, en coche, con su "chófer" (Sastre, 673). Lleva una carta del superior de los claretianos para el claretiario padre Larraona, en la que dice que don José María Escrivá es "el fundador de la Sociedad Sacerdotal, Opus Dei". (Como no fuera "en virtud de santa obediencia", como dicen los religiosos, el padre Larraona, que conocía como nadie el intríngulis del año 1946, difícilmente podía admitir que la "Sociedad Sacerdotal" "era" "el Opus Dei".) "Es un buen amigo nuestro", continúa la carta. "Su Obra va tomando grande incremento. Da mucha gloria a Dios", etc. (Rocca, 158). El "Padre" pasa la noche en Zaragoza. El día 20 sube a Montserrat, "para saludar a la Moreneta" (Vázquez, 240), y llega a Barcelona. El día 21, después de haber celebrado la misa en un centro del Opus Dei y de haber visitado la basílica de la Merced, embarca con destino a Génova, acompañado por José Orlandis.
Nuevo largo interludio de toda la literatura "oficial", con el fin de describir la auténtica "odisea" del viaje. Si ha de ir por mar, es porque "el transporte aéreo de la línea Madrid-Roma estaba interrumpido, y la frontera francesa cerrada, como resultas de las presiones diplomáticas contra la España franquista" (Vázquez, 240). El barco es un "viejo cascarón" (Berglar, 196), "en edad de desguace" (Vázquez, 241), y "a pesar de los buenos oficios de la Compañía Transmediterranea, no se ha podido encontrar más que un camarote interior para que el

Fundador vaya a Italia" (Sastre, 328). Por si fuera poco, se desata un temporal: "un furioso temporal, impropio del Mediterráneo" (Bernal, 259). La narración de Vázquez de Prada supera a todas las demás en espectacularidad: "los vientos y las olas traían clamores y presagios de borrasca. (...) Oíanse lloros y chillidos de niños y mujeres, entre el estruendo de la vajilla destrozada y los bultos que iban de un lado a otro. El agua que se colaba de cubierta corría por las entrañas del barco, inundando las salas", etcétera (Vázquez, 241). Total, que el "Padre" pasa muy mala noche; "sufrió lo indecible" (Bernal, 259); pero "sin perder en ningún momento el buen humor" (Sastre, 329).

El comentario de Escrivá es: "¡Hay que ver de qué manera el diablo ha metido el rabo en el golfo de León! ¡Está visto que no 1e hace ninguna gracia que lleguemos a Roma!" (Sastre, 329). Una frase que, no sé por qué, me recuerda la de Freud a Jung, también a bordo de un barco, momentos antes de llegar a Nueva York: "¡Poco se imagina esta gente que vamos a inocularles la peste!"

El día 22, al anochecer, e1 barco atraca en Génova. (Hoy se conservan, en la casa central del Opus Dei en Madrid, "la rueda del timón y bitácora con la aguja que señala su rumbo camino de Roma; esta ruta difícil que era, sin embargo, él camino de Dios"; Sastre, 331.) En el puerto de Génova le aguardan Álvaro del Portillo y Salvador Canals. Al día siguiente efectúan en coche el trayecto de Génova a Roma, donde el padre Escrivá llega por vez primera el domingo, 23 de junio de 1946. A pesar del cansancio del viaje, y a pesar de los vanos intentos por hacerle reposar, "pasa toda la noche rezando y contemplando alternativamente la cúpula de la basílica de San Pedro, bajo la cual se halla la tumba del primer Papa, y las ventanas tras las cuales habita su sucesor, el vicario de Cristo en la tierra" (Gondrand, 176).

Volvamos ahora a la pregunta fundamental. ¿Por qué se desplaza a Roma? "En 1946, el fundador se trasladó a Roma para, entre otras cosas, dirigir e impulsar el largo proceso destinado a encontrar una estructura legal conveniente para el Opus Dei dentro de la Iglesia", escribe William West (1989, 52). "A Roma le llevó la Providencia, porque e1 Opus Dei nació romano", concluye Vázquez de Prada (p. 248), citando una expresión del propio Escrivá.

Concretemos, pues, un poquitín más la pregunta. ¿Por qué la urgencia? ¿Por qué, tras recibir la primera carta de Portillo el 16 de junio, pese a la enfermedad y pese a las dificultades, el día 19 ha salido ya de Madrid y el 23 está ya en Roma?

De nuevo nos hallamos en medio de un mar de interrogantes, que es preciso enlazar con los interrogantes sobre el trasfondo de los documentos mandados por Alvaro del Portillo a la "Sacra Penitenzieria Apostólica", con todo aquel embrollo de "Sociedad", "Institución", "Instituto" y "Consociación", de "ramas" y "fechas de aniversario de la fundación", de mezcla entre la "Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz" y el "Opus Dei".

Es principalmente esta última mezcla -que por orden cronológico es la primera en producirse (Rocca, doc. n°. 18, del 19.3.1946)- la que mayor desconcierto parece provocar, ya que la Sagrada Penitenciaría solicita de la Congregación de Religiosos un complemento de información

sobre la "denominación exacta" de la institución que había sido aprobada en 1943 (Rocca, 1985, 37).
No obstante, antes de que llegue la respuesta de la Congregación de Religiosos, la Oficina de indulgencias de la Penitenciaría Apostólica remite (el día 18 de junio) a la Secretaría de Estado del Vaticano una resolución contestando a las diversas peticiones de Alvaro del Portillo, a fin de que sea la Secretaría de Estado la que redacte, oficial y solemnemente, el documento de concesión de las indulgencias. En dicha resolución la Penitenciaría atribuye a la Sociedad el título de "Sanctae Crucis et Operis Dei".
Diez días más tarde, la Secretaría de Estado emite efectivamente el documento de concesión de indulgencias (Cum Societatis, 28.6.1946), se refiere a la "Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y Opus Dei", y sitúa su fundación el día 2 de octubre de 1928 (Fuenmayor y otros autores, 529s).
En el transcurso de la semana siguiente, en cambio, la Sagrada Congregación de Religiosos responde a la Penitenciaría Apostólica diciendo que la autorización otorgada en 1943 era para la erección "en instituto de derecho diocesano de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz, a la cual va unida, según el boceto de Constituciones, una obra llamada Opus Dei, que es el medio del que se sirve dicha Sociedad en su apostolado". La misma nota añade que las denominaciones oficiales "no pueden ser modificadas" sin previa autorización de la propia Congregación" (Rocca, doc. n°. 26, del 2.7.1946, p. 159; el entrecomillado es nuestr).
Pero entretanto el padre Escrivá ha llegado ya a Roma. Inmediatamente antes de embarcar hacia Italia, en el transcurso de la misa que aquella misma mañana había celebrado en Barcelona, pronunciaba unas palabras que todas las biografías reproducen: " ¡¿Señor, Tú has podido permitir que yo de buena fe engañe a tantas almas!? ¡Si todo lo he hecho por tu Gloria y sabiendo que es tu Voluntad! ¿Es posible que la Santa Sede diga que llegamos con un siglo de anticipación? (...) Nunca he tenido la voluntad de engañar a nadie. No he tenido más voluntad que la de servirte. ¿¡Resultará entonces que soy un trapacero!?" (Fuenmayor y otros autores, 157; Bernal, 258; Gondrand, 178; Vázquez, 241, Sastre, 327).
Un "trapacero" es, según el diccionario, un tramposo, alguien que con astucia trata de defraudar o de engañar. En la frase de Escrivá, pues, la palabra "engaño" aparece por tres veces consecutivas. ¿De qué supuesto engaño está hablando? En todos los documentos que hemos estado manejando en este capítulo, ¿quién ha empleado la palabra engaño? ¿"Quién" le ha acusado, "cuándo", de engañar "en qué"? ¿Contendrá acaso alguna referencia a la cuestión la carta de Alvaro del Portillo reclamando su presencia en Roma? ¿Cabría la posibilidad de que "el engaño" tuviera algo que ver con todo el asunto de las indulgencias, interpretado como un pretexto para tratar de lograr el reconocimiento de la existencia del Opus Dei junto a la Sociedad de la Santa Cruz, única entidad oficialmente aprobada? ¿Podría explicarse así la urgencia del viaje de Escrivá a Roma? ¿Podría ser que la acusación de engaño, formulada por algún organismo de la Santa Sede,

constituyera una expresión de desacuerdo ante una exhibición de "santa pillería" por parte de Alvaro del Portillo?

Muchos interrogantes, y pocos elementos ciertos de respuesta, desde luego. Lo que en todo caso parece incuestionable, es que la misma Congregación de Religiosos que el día 2 de julio de 1946 había afirmado que "no pueden modificarse las denominaciones oficiales sin previa autorización", un mes y medio más tarde redacta un documento dirigido al "Reverendísimo Padre José María Escrivá de Balaguer y Albás, Fundador y Presidente General de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y del Opus Dei", en el que se dice que "al cabo de un tiempo de haber concedido la erección canónica de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y del Opus Dei llegan desde lugares diversos documentos abundantes y ciertos y auténticos que alaban y recomiendan a Su Instituto", y se le estimula a continuar trabajando en "una Obra tan noble y tan santa" (Fuenmayor y otros autores, 532).

Un éxito por todo lo alto, según todas las apariencias. Donde inicialmente hubo un "Opus Dei" (1941), posteriormente transformado en "Sociedad Sacerdotal" (1943), de ahora en adelante habrá una entidad denominada "Sociedad Sacerdotal y Opus Dei".

Después de algo más de dos meses de estancia en Roma, el día 31 de agosto de 1946 el "Padre" regresa a Madrid: con este documento "de aprobación de los fines de la Obra" y con las "reliquias de Santa Mercuriana y San Sínfero" (Vázquez, 244). Y al llegar a Madrid dice: "Hijos míos, en Roma yo he perdido la inocencia."

CAPÍTULO IX. LA EXPANSIÓN INTERNACIONAL DEL INSTITUTO SECULAR DEL OPUS DEI (1947-1958)

1. Sinopsis de la versión oficial: aprobación del Opus Dei como instituto secular y expansión internacional

El nuevo período que ahora vamos a considerar se caracteriza básicamente por la aprobación, primero provisional (1947) y al poco tiempo definitiva (1950), del Opus Dei como instituto secular de la Iglesia católica; por su notable expansión internacional (Europa, América del Norte y del Sur, y, hacia el final del período, Japón y Kenya); y por una clara ampliación de su ámbito de actuación, con la inclusión en el seno del Opus Dei de miembros casados, de sacerdotes diocesanos y hasta de cooperadores no católicos, con la creación de instituciones propias en el terreno educativo (principalmente los colegios romanos y la Universidad de Navarra), así como con la aparición de socios de la Obra en lugares muy destacados de la vida política y económica, singularmente en el caso de España.

1) La aprobación pontificia del Opus Dei como instituto secular

Por razones tanto cronológicas, como de mayor proximidad temática con las cuestiones analizadas en e1 capítulo anterior, abordaremos en primer lugar el aspecto más jurídico del reconocimiento oficial del Opus Dei como institución de derecho pontificio.

A comienzos del año 1947 la Santa Sede aprueba, mediante el documento llamado "Provida Mater Ecclesia", la creación de los institutos seculares, que son "sociedades, clericales o laicales, cuyos miembros, para adquirir la perfección cristiana y ejercer plenamente e1 apostolado, profesan en el siglo los consejos evangélicos" (art. 1). Tres semanas más tarde, un decreto de la Sagrada Congregación de Religiosos erige "la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y Opus Dei, abreviadamente llamada Opus Dei", como instituto secular ("Primum Jnstitutum Saeculare", reproducido en Fuenmayor y otros autores, 532-535).

a) Dado que disponemos del texto (publicado en 1949, pero no siempre muy tenido en cuenta en la literatura "oficial") de una conferencia pronunciada en Madrid, el año 1948, por monseñor Escrivá de Balaguer, sobre la "Provida Mater Ecclesia" y sobre "la naturaleza del Opus Dei en cuanto estado de perfección evangélica" (Escrivá, 1949, 5), vamos a utilizarlo aquí como fuente básica. Escrivá, que pronuncia la conferencia precisamente en la sede de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y se dirige a su auditorio diciendo que "es para mí gozo grande difundir el conocimiento de la Obra entre los hijos buenos de nuestra madre la Iglesia" (ibíd., 5), presenta en primer lugar e1 documento pontificio ("Provida Mater Ecclesia") como reconocimiento de una nueva forma de vida dc perfección, distinta de la de los religiosos.

La Iglesia es, según monseñor Escrivá, un organismo que demuestra su vitalidad con un movimiento que no es una mera "adaptación al ambiente: es una intromisión en él, con animo positivo y señorial" (ibíd., 7). Se trata de una antigua idea del fundador del Opus, quien ya

en Camino contraponía la concepción según la cual "¡nfluye tanto el ambiente!" a una situación en la que quepa afirmar: "¡influimos tanto en el ambiente!" (Camino, n°. 376). La Iglesia, guiada por el Espíritu Santo, ha de ir por el mundo "con paso firme y seguro, abriendo ella camino, y consciente, además, de que trae en su seno el signo de contradicción para la ruina y la salvación de muchos" (ibid., 7). Esta breve introducción no es "una profesión de fe en la presencia y acción del Espíritu Santo en la comunidad cristiana" (Fuenmayor y otros autores, 21 8), sino también una buena síntesis de la visión que de la iglesia en el mundo tiene el fundador del Opus Dei.

El texto prosigue con una breve panorámica histórica de las sucesivas maneras de vivir "el estado de perfección" dentro de la Iglesia (ascetismo, vida rnonástica, órdenes y congregaciones religiosas, sociedades de vida común sin votos). Acerca de las últimas dice que se distinguen netamente de las asociaciones de tipo laical y que se parecen mucho, en cambio, a las congregaciones religiosas (vida común, practica de los consejos evangélicos de pobreza, celibato y obediencia, forma de apostolado y organización interna centralizada). La única diferencia significativa entre estas sociedades y las congregaciones de religiosos estriba en la cuestión de los votos, que o no existen, o son promesas y no votos, o son votos que carecen de carácter público (Escrivá, 1949, 14). Todas estas observaciones son particularmente interesantes, habida cuenta de que entre 1943 y 1947 la fundación del padre Escrivá había gozado precisamente de ese estatuto de "sociedad de vida común sin votos".

La novedad de los institutos seculares radica en el hecho de que, con la "Provida Mater Ecclesia "se reconoce un nuevo estado de perfección, distinto de los que hasta aquí jurídicamente existían" (ibíd., 16). Por primera vez se reconoce la posibilidad de un estado de perfección cuyos miembros no sean religiosos. En efecto, cl rasgo distintivo de los religiosos es, o bien "la vida contemplativa dedicada a la oración y el sacrificio", o bien "la vida activa dedicada a remediar desde fuera del mundo los males y necesidades de éste" (ibíd., 16). Con los institutos seculares aparece, en cambio, "una nueva forma de vida de perfección, en la que sus miembros no son religiosos": al contrario. "ahora es del mismo mundo de donde surgen estos apóstoles que se atreven a santificar todas las actividades corrientes de los hombres" (ibíd., 1 6s).

Ésta será, a partir del año 1947, una buena definición de lo que son, según Escrivá, los miembros del Opus Dei: "apóstoles que se atreven a santificar todas las actividades corrientes de los hombres". En este sentido los institutos seculares, y el Opus Dei el primero, constituyen "el término en la evolución de las formas de vida de perfección en la Iglesia" (ibíd., 17). Los institutos seculares "constituyen en el siglo un verdadero estado de perfección", distinto sin duda del estado religioso, pero no menos distinto "del mero estado secular" (Canals, 1954, 85). Cuando años más tarde monseñor Escrivá afirme que "el Opus Dei no es ni puede considerarse una realidad ligada al proceso evolutivo del estado de perfección en la Iglesia" y que "nuestra Asociación no pretende de ninguna manera que sus socios cambien de estado, que dejen de ser simples fieles iguales a los otros, para adquirir el peculiar

estado de perfección" ("Conversaciones", n°. 20), la literatura "oficial" podrá decir cuanto quiera, pero parece innegable que monseñor Escrivá está literalmente "desdiciéndose" de lo que había dicho en su conferencia del año 1948.
En la segunda parte de la conferencia, en efecto, monseñor Escrivá presenta al Opus Dei como primer instituto secular aprobado de acuerdo con las normas de la "Provida Mater Ecclesia", "que ha sido puesto como modelo de este nuevo tipo de vida de perfección por el Santo Padre Pío XII" (Escrivá, 1949, 18). El texto es relativamente breve y recoge las principales "notas características" del Opus Dei, en la que bien puede ser considerada como una versión oficial y autorizada de la época. En el apartado que dedica a "las finalidades del Instituto" (apartado curiosamente excluido del resumen que de la conferencia hacen Fuenmayor y otros autores, 219), monseñor Escrivá destaca los dos puntos siguientes:
- "El fin general del Instituto es la santificación de sus miembros, por la práctica de los consejos evangélicos y la observancia de las propias Constituciones. El específico es trabajar con todas sus fuerzas para que los intelectuales se adhieran a los preceptos y aun a los consejos de Cristo Nuestro Señor, y que los lleven a la práctica; y de este modo fomentar y difundir la vida de perfección en el siglo entre las demás clases de la sociedad civil, y formar a hombres y mujeres para el ejercicio del apostolado en el mundo" (ibíd., 19). Pese a que a partir de esta época empiezan a aparecer las referencias a "las demás clases de la sociedad civil", en continuidad con lo que desde el momento de su primera cristalización ha sido siempre el Opus Dei se reitera una vez más que éste trabaja específicamente entre los intelectuales, quienes han de influir ("fomentar y difundir") sobre "las demás clases", de acuerdo con el viejo principio -propio de los Propagandistas a los que se dirige Escrivá en su conferencia- de que aquel que haya alcanzado "el dominio de las cumbres es dueño de la sociedad entera" (Fontán, 45).
- "Los socios que se consagran temporalmente o a perpetuidad, emiten votos privados, como puede hacerlo otro fiel cualquiera" (Escrivá, 1949, 19). Al Opus Dei, dirá en cambio monseñor Escrivá veinte años más tarde, "no le interesan ni votos, ni promesas, ni forma alguna de consagración para sus socios, diversa de la consagración que ya todos recibieron con el bautismo" ("Conversaciones", n°. 20).
b) Tras esta síntesis de la situación, debida al propio padre Escrivá de Balaguer, poco más cabe añadir. El decreto de aprobación provisional ("Primum Institutum Saeculare", 24.2.1947) consagra efectivamente la unidad de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y del Opus Dei, y reconoce incluso que el segundo nombre es el que abreviadamente suele utilizarse para designar al Instituto, presentado por lo demás como "modelo de los institutos seculares" (Fuenmayor y otros autores, 534). El documento precisa asimismo que aunque por la condición ordinaria de sus miembros habría de ser un instituto laical, en razón de la Sociedad de la Santa Cruz (cuyos miembros ostentan todos los cargos de dirección) queda definido como prevalentemente clerical, habiéndose de equiparar desde un punto de vista jurídico a los

institutos clericales (ibíd., 534). Si a primera vista pudiera parecer que el Opus Dei había de poner todo el empeño en ser reconocido como laical -dado el carácter de "seglares corrientes" de sus miembros, y dada la existencia de una rama femenina- de hecho su definición como "clerical" le confería toda una serie de ventajas desde el punto de vista de su autonomía frente a las autoridades diocesanas (Rocca, 1985, 4Oss y 52ss).

Por lo demás, el "decreto de aprobación" de 1947 hace una breve presentación histórica del Opus Dei que, aun sin aportar novedad alguna, resulta sumamente útil para confirmar todas las hipótesis sobre el carácter exclusivamente universitario de la obra de apostolado del padre Escrivá. "El doctor Escrivá de Balaguer -dice el texto del decreto- se sintió fuertemente llamado y suavemente impulsado al apostolado entre los alumnos de la universidad laica y de las escuelas superiores madrileñas." En los "tiempos difíciles" anteriores a la guerra española, "trabajó en el apostolado entre estudiantes universitarios y hombres cultos, y a través de ellos entre toda la sociedad de los intelectuales y de los dirigentes" (Fuenmayor y otros autores, 533; obsérvese que aquí no se hace aún referencia alguna a "las demás clases de la sociedad civil"). Con su consolidación y con el inicio de su expansión internacional sus socios se han multiplicado: el decreto menciona explícitamente a "médicos, abogados, arquitectos, militares, científicos, artistas, escritores, profesores y estudiantes" (ibíd., 533). Especifica a continuación el decreto cuáles son los fines del Instituto, en los términos que Escrivá reproduce en su texto del año 1949, y añade que por esta razón conviene que todos los socios posean el doctorado en alguna disciplina (ibíd., 534). Sólo después de haber hecho esta importante puntualización se habla de "la santificación del trabajo ordinario de los miembros". Convendrá tenerlo en cuenta ya que, en otras palabras, ello significa que cada vez que la literatura "oficial" habla de la "santificación del trabajo ordinario" de los socios del Opus Dei, habrá que recordar que se trata del trabajo "ordinario" de individuos que están en posesión del título académico de doctor.

c) Si en 1947 el Opus Dei es el primer instituto secular provisionalmente aprobado por la Santa Sede, exactamente tres años más tarde (un período francamente corto, habida cuenta de las costumbres de la Curia, según reconocen las fuentes "oficiales") monseñor Escrivá solicita su aprobación definitiva. Tenemos ahí tres elementos igualmente importantes: la "iniciativa" es de monseñor Escrivá; la "prisa" que se da ("prisa por dar este nuevo paso, tan importante, en el "itinerario" jurídico de la Obra; Fuenmayor y otros autores, 220); y el carácter "definitivo" de la aprobación del Opus Dei como instituto secular, la cual es efectivamente concedida por la Santa Sede en junio de 1950 (decreto "Primum ínter Instituta Saecularia, reproducido en Fuenmayor y otros autores, 544-553).

Decimos que los tres elementos son igualmente importantes, porque ponen de manifiesto, además del probable deseo de volver a ser los primeros en recibir la aprobación, la voluntad de continuar apareciendo como "modelo". Es decir que ponen también de manifiesto, por consiguiente, la conformidad del Opus Dei con la figura jurídica de

los institutos seculares, que continúa pareciendo a sus dirigentes adecuada y plenamente satisfactoria. En síntesis, en 1950 se sigue considerando que "el Opus Dei encarnaba el tipo perfecto de instituto secular" (Canals, 1954, 82). De ahí que se trate de obtener "cuanto antes esta nueva y definitiva aprobación" (Fuenmayor y otros autores, 221), que equivaldrá a "una definitiva sanción pontificia". Según el propio Escrivá, "la aprobación definitiva asentará de nuevo los principios fundamentales de la Obra" (ibíd., 221). En la literatura "oficial" más reciente se lee, en cambio, que el año 1950 "la Santa Sede otorgó al Opus Dei las aprobaciones necesarias, aunque el marco jurídico que se le atribuyó no era lo que el Fundador tenía pensado" (Helming, 52); o bien que "el estatuto jurídico de instituto secular fue considerado siempre por el Opus Dei como un traje que no estaba hecho a su medida" (West, 187).
En sí mismo, el decreto "de aprobación definitiva del Opus Dei y de sus Constituciones" aporta escasas novedades (puede consultarse el largo comentario que le dedican Rocca, 1985, 66ss, y Fuenmayor y otros autores, 237-244, además del texto íntegro reproducido -en latín- en ambos volúmenes). Se indica que la solicitud ha sido cursada por el fundador y su consejo general, con el aval de ciento diez cartas de recomendación de obispos (entre ellos, doce cardenales y veintiséis arzobispos). Se explicitan una vez más los objetivos del Opus Dei. Se distinguen sus diversas categorías de miembros, tanto entre los hombres como entre las mujeres (numerarios, que son propiamente los miembros en sentido estricto, oblatos y supernumerarios; con una distinción suplementaria, en el caso de las mujeres, entre numerarias y numerarias auxiliares, que son las que se dedican a los trabajos manuales domésticos). Se presenta una relación de las principales obras de apostolado, se subrayan las características básicas del espíritu del Instituto y, por último, se habla de la formación de los socios y del régimen del Instituto.
En este último apartado, el decreto precisa que el Presidente general, cuyo cargo es vitalicio, ha de gozar de plena potestad: entre otras cosas porque "al ser intelectuales todos los miembros numerarios", la autoridad del Presidente peligraría en el caso de poder ser discutida (Fuenmayor y otros autores, 554). Por otra parte, el decreto es casi como un resumen de las Constituciones de 1950, excepto tal vez en lo relativo a las "obras de apostolado de los miembros". Destacaremos aquí en particular aquellos puntos que con menor frecuencia suele mencionar la literatura "oficial".
Todos, y en especial los hombres, ejercen el apostolado:
- mediante la santificación del trabajo profesional, procurando la edificación y el bien de las almas de sus compañeros de profesión y de quienes trabajan con ellos o bajo sus órdenes. Han de ejercer una auténtica acción social con los obreros, los ayudantes y los colaboradores que les están subordinados;
- mediante una actuación ejemplar en los cargos civiles y políticos que las autoridades públicas les encomienden;
- mediante la educación religiosa, científica y profesional de los jóvenes, especialmente universitarios. Pese a que en ciertos casos

podría llegar a tener instituciones propias, el Opus Dei prefiere, "en la medida de lo posible, prestar su colaboración anónima en los establecimientos públicos". Esta forma de apostolado incluye la docencia en las universidades ("si es posible, públicas"), la educación moral y religiosa en residencias universitarias, y la educación social, artística, física, etc. en toda clase de organizaciones juveniles;
- mediante la difusión de la cultura cristiana, recurriendo a todos los medios "más modernos de emisión y reproducción, oral y escrita, de la palabra y de la imagen";
- mediante la investigación científica, la publicación de libros y artículos, la colaboración en congresos científicos;
- de forma especial se hace hincapié en el apostolado entre quienes están en la ignorancia y en el error, quienes se encuentran fuera de la casa paterna (léase, protestantes) y quienes se muestran hostiles a la Iglesia. Son los "cooperadores", que pueden colaborar profesional y económicamente con las obras del Instituto, en espera de su conversión;
- y, por último, mediante la disposición obediente a trabajar en aquellas regiones donde la Iglesia padece persecución (Fuenmayor y otros autores, 548s).
En el caso de las mujeres, además de colaborar en esas mismas obras apostólicas, según convenga a su condición femenina, el decreto destaca como peculiares las siguientes obras de apostolado:
- la dirección y administración de casas de ejercicios espirituales;
- el trabajo en editoriales, librerías y bibliotecas;
- la formación apostólica de otras mujeres;
- la promoción y defensa de la modestia cristiana de la mujer;
- la dirección de residencias de estudiantes (femeninas);
- la fundación de escuelas agrarias y de centros de formación de empleadas del hogar;
- y la administración y gestión económica de todas las casas del Opus Dei (Fuenmayor y otros autores, 549).
d) En cuanto a las Constituciones de 1950, objeto asimismo de la aprobación definitiva de la Santa Sede, que con algunas modificaciones ulteriores permanecerán en vigor hasta el año 1982, se trata de un texto al mismo tiempo fundamental y peculiar.
Peculiar, más que nada por la especie de "secreto" en el que siempre han estado envueltas estas Constituciones. A pesar de las reiteradas protestas de la gente del Opus Dei en el sentido de que no es correcto hablar de secreto ("cualquier persona medianamente informada sabe que no hay secreto alguno"; "informarse sobre el Opus Dei es bien sencillo"; jamás se han puesto trabas a la labor informativa, "contestando a sus preguntas o dando la información adecuada"; Escrivá, "Conversaciones", n°. 30), lo cierto es que "las Constituciones no pueden ser divulgadas, ni siquiera pueden traducirse del latín a las lenguas vulgares sin permiso del Padre" ("Constituciones", 1950, art. 193). Incluso algunas personas que durante muchos años habían sido miembros del Opus Dei se quejan a menudo del hecho de no haber podido leer nunca las Constituciones. Vladimir Felzmann: "He estado veintidós años en el Opus Dei. Fui a Roma, me doctoré, fui ordenado

sacerdote. Pero jamás he visto las Constituciones" (en Hertel, 1990, 227; véase igualmente Moreno, 1976, 25s; Steigleder,1983, 261ss). Las Constituciones las publicó por primera vez Ynfante, en 1970, en el apéndice documental de su libro (Ynfante, 397-452), provocando un revuelo considerable; durante un tiempo se insinuó incluso que no eran las verdaderas Constituciones del Opus Dei. En 1986 se publicó una edición bilingüe (latín-español), con una traducción hecha -ironías de la historia- por el secretario del Instituto de Filología del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, hogar durante tantos años de muchos jóvenes universitarios del Opus Dei. Precisemos, finalmente, que el volumen "El itinerario jurídico del Opus Dei" reproduce en apéndice sus doce primeros artículos -sobre un total de 479- en latín (Fuenmayor y otros autores, 553-555).
Por lo que a las biografías de monseñor Escrivá se refiere, la de Salvador Bernal no incluye en su índice analítico ni la palabra "Constituciones" ni la expresión "instituto secular", mientras que en la cronología no hay referencia alguna a la aprobación definitiva del año 1950 (Bernal, 366). Gondrand, en un apartado titulado "Una aprobación decisiva", dice que en 1950 "el Papa firma el decreto de aprobación definitiva y solemne del Opus Dei", y añade que "Radio Vaticana difunde un amplio comentario sobre el decreto en cada una de sus treinta emisiones en distintos idiomas" (Gondrand, 197), pero sin mencionar para nada la figura jurídica de los institutos seculares y sin decir una sola palabra acerca de las Constituciones. Lo mismo hace Vázquez de Prada: dos breves alusiones a la "aprobación definitiva" (Vázquez, 257 y 259), sin mencionar las Constituciones ni los institutos seculares en la cronología ni en el índice analítico. Berglar, para quien "la aprobación del Opus Dei se basaba en una nueva fórmula jurídica especial que tuvo que ser creada ex profeso", dedica media página a hablar en términos generales de los institutos seculares (Berglar, 237), que no aparecen en e1 índice, del mismo modo que tampoco aparecen en él las Constituciones. Con la más reciente de las biografías, de Ana Sastre, la pauta no se ha modificado.
Así, el único texto de la literatura "oficial" que presta una mínima atención a las Constituciones de 1950 es el estudio de Fuenmayor, Gómez-Iglesias e Illanes. De su contenido, el primer elemento que subrayan como significativo es el hecho de la unidad del Instituto: para decir que si anteriormente aparecía en un primer plano la Sociedad de la Santa Cruz, ahora la denominación "Opus Dei" corresponde a todo el conjunto, dentro del cual existe una agrupación de socios formada por los sacerdotes y por aquellos laicos que, según el criterio del "Padre", mayores probabilidades tienen de llegar a ser sacerdotes ("Constituciones", 1950, art. 1). "Advertiremos -comentan los tres autores- que las cosas se han, literalmente, invertido con respecto a los textos de 1943 y años sucesivos" (Fuenmayor y otros autores, 248), confirmando indirectamente con ello que éste era en efecto, según nuestra hipótesis del capítulo anterior, el gran problema de fondo del año 1946.
En segundo lugar, y de forma no menos eufemística, afirman que con la aprobación definitiva se cierra el período "durante el cual (monseñor

Escrivá) vio necesario concentrar preferentemente su actividad en el apostolado con los universitarios" (ibíd., 248). Pocas veces la literatura "oficial" había proporcionado una formulación tan relativamente próxima a la realidad del Opus Dei de los primeros años. Aun así, subsiste e1 hecho de que las Constituciones siguen hablando del trabajo entre los intelectuales como finalidad específica del Opus Dei, en un artículo (art. 3) que los autores reproducen íntegro en latín en el apéndice (p. 553), pero no así en el texto (p. 250), donde unos puntos suspensivos substituyen la frase en la que se afirma que la clase llamada intelectual "es la que dirige la sociedad civil, tanto por su mayor instrucción, como por los cargos que ejerce, como por su prestigio".

Ahora, prosiguen los autores de "El itinerario jurídico", con la autorización concedida por la Santa Sede de admitir a hombres y mujeres, "solteros o casados, de cualquier profesión, clase o condición social", el Opus Dei queda descrito en las Constituciones "como camino de santidad y apostolado, en medio del mundo, sin establecer limitación o concreción alguna, y abierto por tanto a hombres y mujeres de cualquier condición" (Fuenmayor y otros autores, 248). Indirectamente, ello equivale a reconocer que esta forma de describir lo que es el Opus Dei, a pesar de todas las reiteradas afirmaciones de la literatura "oficial" en sentido contrario, es válida tan sólo "a partir" de esta fecha. E incluso así, habría que preguntarse hasta qué punto se ajusta rigurosamente a la realidad la afirmación según la cual a partir de 1950 queda abierto a personas de cualquier "profesión, clase o condición social", sin "limitación alguna", teniendo en cuenta que los miembros numerarios "han de estar en posesión de un título universitario" (art. 35), que "han de cursar estudios eclesiásticos de nivel superior" y "de orientación tomista" (art. 135 y 136, y Fuenmavor y otros autores, 252), y que son ellos los únicos miembros "stricto sensu" del Instituto (art. 16). Como decía el decreto de aprobación al que antes hicimos referencia, "todos los miembros numerarios son intelectuales " (Fuenmayor y otros autores, 554); y así sigue siendo después del año 1950.

Bien es cierto que las mismas Constituciones especifican que la distinción entre categorías diversas de socios se efectúa con el fin de que cada uno conozca sus obligaciones, y de que todos los socios se comprometan igualmente en la búsqueda de la perfección (Fuenmayor y otros autores, 255). Pero no es menos cierto que ese mismo artículo de las Constituciones dice -y Fuenmayor, Gómez-Iglesias e Illanes no lo mencionan- que los socios supernumerarios han de saber que "la vocación de los numerarios es más alta y más plena" (art. 44.1). Por otra parte, las vocaciones de no numerarios pueden reclutarse "entre personas de cualquier condición social" incluidas aquellas que "padecen alguna enfermedad crónica" (art. 41). Por el contrario, los socios numerarios del Opus Dei, que tienen "precedencia sobre los no numerarios" (art. 31), ni pueden ser enfermos crónicos, ni pueden estar casados, ni pueden ser de "cualquier condición social": para aquellos numerarios que no son sacerdotes, las Constituciones prevén las siguientes actividades profesionales: cargos de la administración

pública y de docencia universitaria; abogados, médicos y similares; comercio y actividades económicas" (art. 15).
Además, incluso entre los miembros numerarios del Opus Dei existen categorías: algunos de los numerarios, llamados "inscritos", son destinados a "cargos de dirección del Instituto" (art. 16.3), por "designación directa del "Padre"" (art. 19). De entre estos "inscritos", algunos tienen voz y voto en la elección del presidente general: el propio presidente general es quien les nombra (art. 22), y reciben e1 título de "electores" (art. 16.3). Finalmente, hay numerarios que son al mismo tiempo miembros numerarios de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz, bien porque son sacerdotes, o bien porque "el "Padre" les considera candidatos al sacerdocio" (art. 1); y también dentro de este grupo algunos constituyen una categoría especial (art. 70). Es exclusivamente el "Padre" quien determina qué personas han de ordenarse: aquellos que "lo desearían, pueden expresar dicho deseo al "Padre", pero sometiéndose a su decisión" (art. 273).
Las Constituciones de 1950, detalladas y hasta meticulosas, abordan muchas otras cuestiones en las que no vamos aquí a detenernos. En todo aquello que respecta a las obligaciones de los miembros (obediencia, castidad, pobreza), a las costumbres y las devociones, al régimen de gobierno, y a la sección de mujeres, recorreremos al texto de las Constituciones cuando así lo aconseje el tema concreto que estemos considerando. (Para un comentario global sobre las Constituciones, más sintético pero acaso también más preciso que el de Fuenmayor y otros autores, véase Rocca, 1985, 68-74.)

2) La expansión internacional

Desde una perspectiva distinta, cabe destacar un segundo gran rasgo característico de este período (1947-1958), que no es menos importante que el de la aprobación definitiva del Opus Dei: nos referimos a su expansión internacional.
Durante estos años, el Opus Dei deja de ser un fenómeno exclusivamente -y típicamente- español. Bien es verdad que siguen siendo españoles la mayoría de sus miembros y, sobre todo, la práctica totalidad de sus dirigentes. Mas aun cuando sean generalmente españoles los primeros que implantan el Opus en los distintos países, el hecho es que el instituto secular se internacionaliza, tanto en lo que concierne a su ámbito de actuación como a los socios que lo integran.
En muy raras ocasiones facilitan cifras concretas los autores del Opus Dei. El año 1950 los miembros son unos 3.000 en total (más del 80 %, hombres); lógicamente la mayor parte son numerarios, dado que la incorporación de los supernumerarios al Instituto es todavía muy reciente, y los sacerdotes son 23 en total (Fuenmayor y otros autores, 195s). De los cerca de 2.400 socios masculinos, 1.500 son españoles (260 portugueses, un centenar de italianos y de mexicanos, etc.) (Rocca, 1985, 63s). Once años más tarde, los miembros del Opus Dei sumarán más de 30.000, con una pequeña mayoría de hombres tan sólo y con una netísima inversión de proporciones entre numerarios y no numerarios. Los numerarios serán, en 1961, 3.000 mujeres y 3.500 hombres (300 de ellos, sacerdotes) (Rocca, 1985, 81).

Al comenzar el período (1947) el Opus Dei tiene algunos centros en Portugal, Italia e Inglaterra. Durante ese mismo año 1947 se inicia la implantación en Irlanda y Francia, y a lo largo de los años siguientes en México, Estados Unidos, Chile y Argentina (Le Tourneau, 11). El año 1950 el Opus Dei posee unos 70 centros masculinos, 50 de los cuales en España, además de unos 20 centros femeninos (Rocca, 1985, 63). Al llegar al final del período (1958), ha abierto centros en otros países europeos (Alemania, Suiza, Austria), en el Canadá, y sobre todo en América Latina (Venezuela, Colombia, Perú, Guatemala, Ecuador Uruguay, Brasil y El Salvador, además de los anteriores de México, Chile y Argentina), y está empezando a operar en Africa (Kenya) y en el Japón (Le Tourneau, 11; Fuenmayor y otros autores, 301).

El proceso, particularmente bien descrito en la obra de Ana Sastre, sigue casi siempre una misma pauta: inicialmente se trata de algún miembro del Opus Dei que va a ampliar estudios a otro país, o bien de alguien (en general sacerdote) que es directamente enviado por el "Padre" para empezar "la Obra". Del apartamento o piso inicial se pasa, en la mayoría de las ocasiones, a la organización de una residencia de estudiantes. Llega entonces el momento de la incorporación de un pequeño grupo de la sección de mujeres, para hacerse cargo de la intendencia. Tan sólo en algunos casos, sobre todo al final ya del período, se comienza ya directamente con la creación de instituciones propias: un centro de estudios en el caso de Kenya, o un instituto de idiomas en el del Japón. (Véase Sastre, 363-471, sin aportar cifras, pero con muchas indicaciones de nombres propios.)

Por otra parte, en 1948 monseñor Escrivá erige en Roma el Colegio de la Santa Cruz, centro internacional de formación para los miembros de la sección masculina. De esta forma los miembros numerarios, y aquellos que se preparan para el sacerdocio, pueden realizar sus estudios eclesiásticos en común y sin salir jamás de la atmósfera del instituto secular. Esta parece haber sido una antigua idea de Escrivá, quien ni siquiera en el caso de los tres primeros sacerdotes del Opus Dei (ordenados en Madrid en 1944) quiso que estudiaran mezclándose con otros seminaristas.

Otra de las ideas fijas del "Padre" es la de la radical separación entre hombres y mujeres. Y así, cinco años después del Colegio romano de la Santa Cruz se erige (1953) el Colegio de Santa María, "centro análogo al anterior, pero destinado a la sección de mujeres" (Fuenmayor y otros autores, 301s). Acerca de esta cuestión de la separación entre hombres y mujeres, Rocca reproduce un curioso documento, fechado en 1947 y titulado "Reglamento interno de la administración", en el que se estipula entre otras cosas que "a las casas de la sección femenina no van jamás, ni de visita, los varones de nuestro Instituto"; que éstos no ven nunca "a las sirvientas que forman parte de la administración (las "numerarias auxiliares"), no saben sus nombres y no hablan para nada con el servicio"; que en el caso de existir un oratorio único "las asociadas asisten a los actos de culto detrás de una reja, como se usa para las monjas de clausura cuando sus iglesias están abiertas al público"; y que la limpieza de la residencia se efectúa cuando los hombres están ausentes, "y las sirvientas pasarán siempre en grupo, a

hacer la limpieza; nunca aisladamente" (Rocca, 1985, 163-165; en castellano en el original italiano).

Lo más significativo de este período es, de todos modos, que paralelamente al proceso de expansión internacional se produce la posibilidad de incorporación al Opus Dei (siempre como no numerarios) de personas casadas y de sacerdotes diocesanos. La conjunción de ambos hechos es la que provoca en el transcurso de la década de los años cincuenta una transformación notable de la fisonomía del instituto secular. Aunque la mayor parte de sus miembros sigan siendo españoles, paulatinamente empezará a prevalecer una percepción del Opus Dei como institución de origen español, pero ya no exclusivamente española sino universal. Y aunque los miembros del Instituto en sentido estricto sean los numerarios, con compromiso de celibato, y los únicos susceptibles de ocupar cargos de dirección, cuantitativamente serán cada vez más una minoría ("estado mayor") frente a la creciente mayoría de los supernumerarios ("clase de tropa", en la terminología de Camino, n°. 28). De esta forma irá ampliándose gradualmente el ámbito de actuación del Opus Dei y, si bien con alguna "limitación" más de la que admiten Fuenmayor, Gómez-Iglesias e Illanes (p. 248), cabrá empezar a hablar efectivamente tanto de personas de "condiciones sociales diversas" como de "trabajo ordinario".

Al mismo tiempo, sin embargo, comenzará a emerger igualmente una problemática nueva, que como es lógico va a manifestarse ante todo en España, que es el país en el que la implantación del Opus Dei es mayor y más antigua. En efecto, si en los países donde se inicia el proceso de expansión el apostolado primordial sigue siendo el universitario, en España muchos de los primeros miembros están ya en plena carrera profesional. Y en segundo lugar, la admisión en el Opus Dei de personas casadas va a suscitar rápidamente un problema hasta esos momentos inédito: la socialización de una segunda generación, es decir, la educación de los hijos de los miembros del Opus Dei.

3) La ampliación del ámbito de actuación

Sociológicamente, los procesos de institucionalización constituyen un lugar privilegiado de verificación del principio de las consecuencias no previstas de toda acción. Con esa fórmula del principio de las consecuencias imprevistas de la acción, los sociólogos solemos apuntar a cualquiera de los dos fenómenos siguientes, que el lenguaje popular expresa de forma más gráfica: a saber, que en ciertas ocasiones "el éxito sorprende a la propia empresa", mientras que en otros casos "el tiro sale por la culata".

Si el período 1939-1946 supuso para el Opus Dei en España el inicio de su proceso de institucionalización, a lo largo del período 1947-1958 dicho proceso alcanza su culminación, y la institucionalización se completa, en el marco de un régimen político que a su modo va institucionalizándose también y que progresivamente pasa de la autarquía económica a un cierto desarrollo, y del aislamiento internacional de los años inmediatamente posteriores a la segunda guerra mundial a una paulatina aceptación que halla en el año 1953

sus dos manifestaciones más espectaculares: la firma del tratado con los Estados Unidos y el concordato con la Santa Sede.
En el caso concreto del Opus Dei en España, ¿de qué modo se manifiestan a lo largo de la década de los años cincuenta estas consecuencias no previstas de la acción (en general, en forma de "éxitos sorprendentes", mucho más que de "tiros por la culata")?
a) En lo que concierne a la persona del fundador, que con su nombramiento como prelado doméstico del Santo Padre se convierte, en 1947, en monseñor Escrivá de Balaguer, si bien por un lado va diciendo -o le hacen decir, o dicen que decía- que "lo mío es ocultarme y desaparecer", por otro lado es nombrado "hijo predilecto de Barbastro", su ciudad natal (1947), y es condecorado con la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio (1951), la Gran Cruz de San Raimundo de Peñafort (1954) y la Gran Cruz de Isabel la Católica (1956).
b) Desde el punto de vista del logro de sus "objetivos apostólicos", algunos autores estiman que al finalizar este período los miembros del Opus Dei ocupaban hasta un 30 % de las cátedras universitarias (Valverde, 546). Pero simultáneamente se produce una lenta, y en cierta medida lógica, penetración de ciertos miembros del Opus Dei en los órganos de la Administración del Estado, mientras otros pasan a ocupar puestos destacados desde los que influyen en el mundo de la economía y de la política.
Ante este doble fenómeno, la versión oficial que desde el Opus Dei suele darse es francamente ambigua y en algún caso poco coherente al parecer con el texto de las Constituciones del año 1950. Así por ejemplo, cuando monseñor Escrivá se defiende de la acusación de que "queríamos ocupar puestos elevados" ("Conversaciones", n°. 64), no parece estar teniendo en cuenta el artículo de las Constituciones que habla de los "cargos públicos, y especialmente de aquellos que implican el ejercicio de una dirección. (art. 202), ni el contenido general del decreto pontificio de aprobación del Opus Dei como instituto secular.
El tema es uno de los que harán verter ríos de tinta a partir de la década de los años sesenta. Pero el detonante lo constituye un hecho acaecido en 1957, con la entrada en el gobierno español de dos ministros (Comercio y Hacienda) que pertenecen al Opus, dos meses después de que Laureano López Rodó haya accedido a la secretaría general técnica de la Presidencia, y al mismo tiempo que otros socios de la Obra ocupan cargos de responsabilidad en los ministerios de Información, Obras Públicas y Educación (Tamames, 1973, 512). Inmediatamente después de la constitución del primer gobierno de Franco que cuenta con ministros pertenecientes al Opus Dei, un sacerdote del Opus, Julián Herranz, publica un artículo, "El Opus Dei y la política", que durante mucho tiempo va a marcar la pauta de la 'versión oficial. (Herranz, 1957). Esta versión "oficial" gira en torno al doble argumento de que la Obra no interviene para nada en las opciones políticas de sus miembros, los cuales actúan con toda libertad ("en todo lo temporal los socios de la Obra son libérrimos", declara el "Padre"; "Conversaciones", n°. 48) y sin comprometer, por consiguiente, al Opus Dei. Y, en segundo lugar, que de hecho los socios

adoptan en este terreno posiciones diversas, lo cual es perfectamente lícito, y el Opus lógicamente nada tiene que decir al respecto.

Por lo que a la primera cuestión se refiere -el Opus Dei nunca interviene en política; son en todo caso algunos de sus miembros quienes lo hacen, bajo su personal responsabilidad y sin comprometer a la institución- el aspecto más problemático lo constituye la eventual aplicación del artículo 58 de las Constituciones de 1950, que afirma que los socios (numerarios y supernumerarios) juran que "consultarán con los superiores toda clase de cuestiones importantes de tipo profesional y social, aunque no constituyan materia directa del voto de obediencia". En este punto resulta poco convincente la réplica, tantísimas veces reiterada, en el sentido de que "en cuestiones políticas ser del Opus Dei es como ser socio de un club de tenis" (López Rodó, 1991, 18; véase igualmente Escrivá, "Conversaciones", n°. 49), ya que en principio un club de tenis no tiene entre sus objetivos el de hacer apostolado a través del ejercicio de cargos públicos, ni obliga a sus socios a consultar asuntos de tipo profesional. No más convincente resulta el razonamiento según el cual los miembros del Opus continúan gozando de total libertad de decisión tras haber recibido de los superiores los consejos correspondientes, ya que "de hecho, y de derecho, el compromiso obligaba a solicitar consejo, que no se transformaba en mandato" (Fuenmayor y otros autores, 244, nota 32). El año 1971, Alvaro del Portillo comunicará a la Sagrada Congregación de Religiosos la supresión de este artículo de las Constituciones, aduciendo que la experiencia ha demostrado que "estos juramentos no son necesarios para preservar nuestro peculiar carisma fundacional" (en Fuenmayor y otros autores, 586).

En cuanto a la segunda cuestión -el pluralismo de las opciones políticas de los socios de la Obra- el único matiz que sería preciso introducir es que no hay que perder de vista cuál es el contexto histórico concreto de estos años cincuenta, con el fin de no caer en confusiones acerca de las dimensiones y el alcance real de dicho "pluralismo". Rafael Calvo Serer, uno de los primeros miembros del Opus que interviene directamente en el mundo de la política (Calvo Serer 1947), dirá años más tarde que "la gente parte del prejuicio de que el Opus Dei es como una organización política que actúa de modo planificado en la vida pública", cuando "la realidad es que, a estos efectos, hay que olvidarse del Opus Dei si quieren entenderse las cosas" (Pániker, 85; véanse, en el mismo volumen y en idéntico sentido, las declaraciones de López Rodó: Pániker, 327s). "Hay que olvidarse del Opus Dei": es lo que hará literalmente Rafael Gómez en su "El franquismo y la Iglesia", cuando tras mencionar por vez primera a los ministros que entran en el gobierno en 1957, incluye una nota en la que dice: "Ullastres y Navarro Rubio eran miembros del Opus Dei, la conocida institución católica. En páginas anteriores han aparecido los nombres de otras personas que también eran miembros del Opus Dei: Pérez Embid, Calvo Serer, Rodríguez Casado, López Rodó y López Bravo. No mencioné esta circunstancia porque no tuvo específica relevancia política" (Gómez Pérez, 1986, 74, nota 5).

Sin duda puede afirmarse que existen entre todos ellos (y otros que habría que añadir: Albareda, Fontán, López Amo, Suárez Verdeguet, etc.) diferencias de puntos de vista y, por tanto, un cierto "pluralismo"; y puede admitirse asimismo la tesis de que el Opus Dei no funciona "como una organización política que actúa de forma planificada en la vida pública", y hasta la hipótesis de que en la central romana del Opus esta implicación visible de ciertos miembros destacados suscitó cierta inquietud y preocupación (Artigues, 170). Pero aun así, preciso es insistir una vez más en que la situación no deja de ser una consecuencia lógica y previsible del proceso de institucionalización del Opus Dei en España, y del éxito en el logro de los objetivos que se había propuesto. La paradoja radica más bien, en este caso, en el hecho de que ese mismo éxito parece pillar desprevenidos a los responsables de la Obra, los cuales se ven obligados a elaborar una estrategia con el fin de no tener que asumir como institucionales los éxitos de unos objetivos que sí habían sido definidos como institucionales. Tampoco puede dejar de tenerse en cuenta, por otra parte, que el pluralismo político de los miembros del Opus Dei es, durante los años cincuenta, un pluralismo francamente limitado: en su mayor parte utilizan la plataforma común de la revista "Arbor" (sobre "Arbor", y especialmente las figuras de Calvo Serer y Pérez Embid, véase Artigues, 147-177, y Casanova, 1982, 251-279, así como el número monográfico que la revista dedicó en 1985 a su propia historia: Pasamar y otros autores, 1985, 13-137); varios de ellos desempeñan un papel directísimo e importante en la formación del entonces príncipe Juan Carlos, y todos ellos coinciden en la afirmación del catolicismo como elemento esencial y "vertebrador" de la invertebrada España orteguiana, así como de un franquismo sencillamente dado por supuesto.

Dentro de estos estrechos márgenes puede -si se quiere- hablarse de pluralismo. Pero, si se quisiera, también se podrían hallar unos paralelismos y unos acuerdos muy básicos. Un solo ejemplo: el año 1952 Ángel López Amo, historiador, preceptor del futuro príncipe y rey, escribe que "la libertad de expresión, la libertad de sufragio y la libertad de cultos son la libertad de la destrucción y del rebajamiento" (López Amo, 313). Cinco años más tarde Rafael Calvo Serer, convertido ya en una especie de "enfant terrible" del franquismo por sus escritos polémicos y supuestamente inconformistas, afirma en un artículo periodístico: "La libertad de conciencia conduce a la pérdida de la fe, la libertad de expresión a la demagogia, a la confusión mental y a la pornografía, la libertad de asociación al anarquismo y de rechazo al totalitarismo" (citado por Artigues, 189s).

c) En tercer lugar, y a nivel institucional, el crecimiento del Opus Dei, el éxito de su implantación en España y la ampliación de sus bases gracias a la incorporación de miembros no numerarios y, sobre todo, de personas casadas, tiene otra consecuencia imprevista pero que lentamente transformará la fisonomía entera del Instituto de monseñor Escrivá: la creación de obras propias en el campo de la educación.

Durante los años iniciales, el padre Escrivá se había manifestado contrario a la creación de esta clase de obras propias. Su modelo había

de ser muy distinto del de tantas congregaciones religiosas dedicadas a la enseñanza, y distinto también del modelo de los jesuitas, con sus escuelas para hijos de familias ricas. Ni siquiera compartía Escrivá la idea de los Propagandistas, de Herrera Oria y del jesuita Ayala, sobre la conveniencia de las universidades católicas (véase, por ejemplo, el capítulo "Apostolado dc la enseñanza" del libro "Formación de selectos" de Ángel Ayala, 260-282). Para Ayala la universidad católica es "la institución por excelencia formadora de la juventud": "mientras los católicos carezcamos en España de nuestra propia universidad, será imposible haya entre nosotros una generación de jóvenes integralmente formados en las doctrinas de la Iglesia, e imposible la creación del pensamiento nacional único en los problemas vitales de la nación" (Ayala, 260). En cambio, en los documentos de aprobación del Opus Dei (1950) se afirma todavía que el Opus Dei prefiere "prestar su colaboración anónima en los establecimientos públicos", y que los miembros de la Obra que sean profesores universitarios ejercerán su apostolado en las universidades, "si es posible, públicas" (Fuenmayor y otros autores, 548).
Ello no obstante, el año 1951 se inaugura la primera escuela del Opus Dei, cerca de Bilbao. Y en 1952 comienzan las actividades del Estudio General de Navarra, núcleo inicial de la que será unos años más tarde la Universidad de Navarra (la cual no lleva oficialmente el título de Universidad Católica, pero aparece clasificada entre las universidades católicas en el apartado correspondiente del "Annuario Pontificio").
Aranguren interpretó la creación de la Universidad de Navarra como una consecuencia del fracaso del Opus Dei en "su empeño de adueñamiento espiritual de la universidad" (Aranguren, 1962, 15). Y es cierto que a partir del año 1951, con el nombramiento de Joaquín Ruiz Giménez como ministro español de Educación, los vientos dejan de ser sistemáticamente favorables al Opus; que paralelamente a los primeros esfuerzos liberalizadores del nuevo ministro la universidad se tornará progresivamente conflictiva, y que por primera vez se expresarán críticas a los profesores y estudiantes del Opus Dei. Ello explicaría la posibilidad, puesta de relieve por Aranguren, de interpretar la creación de la Universidad de Navarra como una maniobra de retirada estratégica.
Mas aun sin descartarla, creemos que esta explicación debe complementarse con un segundo elemento no menos importante. A saber, que con la ampliación de su base de reclutamiento se le empieza a plantear al Opus Dei un problema hasta entonces desconocido: el de la socialización de las nuevas generaciones. Durante todo el período inicial, el reducido grupo de los primeros miembros del Opus se había dedicado de lleno a aquello que en lenguaje católico tradicional suele llamarse "el apostolado de penetración". Pero cuando el grupo deja de ser reducido, y además se reproduce, porque cuenta con miembros casados, se plantea la necesidad de educar a quienes han nacido ya dentro de la organización y no fuera de ella. No se trata todavía, ciertamente, de la fase en la que monseñor Escrivá rechazará radicalmente el apostolado de penetración y osará afirmar que "espero que llegue un momento en el que la frase "los católicos penetran en los

ambientes sociales" se deje de decir, y que todos se den cuenta de que es una expresión clerical" ("Conversaciones", n°. 66). Esta proclamación data de 1968, y por ahora nos hallamos más próximos aún de aquella otra, según la cual es precisa "una intromisión en el ambiente, con ánimo positivo y señorial", que citábamos al iniciar el capítulo (Escrivá, 1949, 7). Pero, como mínimo, se le empieza a plantear al Opus Dei la necesidad de un nuevo estilo complementario de apostolado: la "memoria biográfica" de los primeros miembros ya no es suficiente; a partir de ahora hay que empezar a "transmitir una tradición" (Berger y Luckmann, 93). Dicho en otras palabras: sociológicamente es muy distinto el problema del "apóstol que convierte a los paganos" del problema del "apóstol que intenta que sus propios hijos crean". A nuestro modo de ver, también por esta vía ha de explicarse el origen de las obras educativas del Opus Dei.

En cualquier caso, con la creación de estos dos centros a principios de la década de los cincuenta se inicia un nuevo tipo de actividad, que a su vez contribuirá a ampliar el ámbito de actuación del Opus Dei. El Estudio General de Navarra será la primera -y todavía hoy la más importante- de toda "una amplia gama de instituciones universitarias en todo el mundo" ("Conversaciones", n°. 84); mientras que el Colegio de Bilbao, presentado en un primer momento como excepcional, será el precursor de una vasta red de escuelas -del Opus Dei, dirigidas por personas del Opus Dei, o que confían al Opus Dei las tareas de dirección espiritual- organizadas en "sociedades y cooperativas de padres para promover y dirigir centros de enseñanza. A la muerte de monseñor Escrivá de Balaguer, una de estas instituciones (existen varias y en diversos países) contaba con más de veinte colegios masculinos y femeninos, por los que habían pasado ya miles de alumnos" (Sastre, 427).

Obsérvese que, con todo ello, el Opus Dei se mantiene en situación de competencia con la Compañía de Jesús. Pero si en el capítulo anterior veíamos cómo en los años iniciales esa competencia -aun siendo una realidad, y una realidad percibida como peligrosa por los jesuitas- era francamente desigual, dadas la fuerza y la tradición de los unos, y las dimensiones reducidas y la escasa institucionalización de los otros, a partir de ahora los acontecimientos confirman el acierto de las aprensiones de los jesuitas. En muchos terrenos se encontrarán en competencia, pero ya en condiciones de igualdad. En el terreno de las escuelas -y más específicamente de las escuelas "para hijos de familias ricas"- el Opus Dei no se quedará precisamente atrás, antes bien al contrario. Y en otros ámbitos, ya a partir de esos años, los jesuitas empezarán incluso a ir a remolque del Opus Dei.

Así por ejemplo, en las postrimerías de la década de los años cuarenta un grupo de universitarios, que gira en torno a los jesuitas Llanos, Díez Alegría, etc., proyecta la creación de una residencia "que reuniera a un grupo selecto de universitarios con vista a la creación de un instituto secular" (González Estefani, 59). Habíamos dicho al comienzo que Escrivá y el Opus Dei se inspiraban netamente en el modelo jesuítico: ¡ahora ya no está tan claro quién copia de quién! Y el lenguaje de unos y otros sigue siendo el mismo: "Queremos dar a nuestra actitud ante

todo una línea de austeridad e "intolerancia profundamente católica y española"; "deseamos dar a nuestro empeño de perfección la nota de "un fanatismo" por la caridad más unitiva hacia todas las clases, entidades e individuos de la Iglesia y de las Españas"; "queremos, como auténticos seglares católicos y españoles de nuestro tiempo, vivir la más perfecta armonía entre los dos servicios de la Iglesia y de la Patria" (González Estefani, 57; el entrecomillado es nuestro). El autor de estas líneas programáticas (del año 1947) no es el padre Escrivá, sino el jesuita padre Llanos. La evolución ulterior de uno y otro será radicalmente distinta: ¡pero el "pluralismo" de la España católica de la época no da para más!

Un segundo ejemplo de ese paralelismo entre Compañía de Jesús y Opus Dei guarda relación precisamente con la Universidad de Navarra. De hecho los jesuitas habían abierto en Bilbao un centro de estudios superiores (1886), y existían en España otros centros eclesiásticos de estudios. El Concordato de 1953 entre España y la Santa Sede reconocía el derecho de la Iglesia a crear centros de enseñanza de nivel superior, mas era el Estado el que había de establecer los criterios para la homologación de los estudios y los títulos emitidos por dichos centros. Tras la erección de la Universidad de Navarra como universidad de la Iglesia (1960), será el Opus Dei, y no la Compañía de Jesús y su Universidad de Deusto, quien logrará que en 1962 el Estado reconozca la validez oficial de los estudios y de los títulos emitidos por las universidades de la Iglesia.

Último, y significativo, ejemplo de paralelismo: al finalizar el período que estamos considerando (1958), la Compañía de Jesús crea en Barcelona una Escuela Superior de Administración y Dirección de Empresas (ESADE) y simultáneamente el Opus Dei crea, también en Barcelona, un Instituto de Estudios Superiores de la Empresa (IESE), instituciones de las que en la segunda parte nos ocuparemos con mayor detalle.

2. Algunas cuestiones no resueltas: del proyecto del padre Escrivá de abandonar el Opus Dei (1948-1949), al intento de echarle del Opus Dei (1951-1952)

Aunque el perfil básico de estos "diez años de éxitos" en la historia del Opus Dei, caracterizados por su aprobación definitiva como instituto secular, por su internacionalización y por la notable ampliación de sus ámbitos de actuación, pudiera inducir a considerar que para los seguidores de Escrivá todo marcha sobre ruedas y que su instituto secular es un verdadero oasis de paz, algunos datos y algunos indicios obligan a pensar que la superación de la grave crisis del año 1946, milagrosamente bien resuelta coincidiendo con la llegada a Roma del "Padre", no representa con todo la definitiva superación de los obstáculos que se interponen en la triunfal trayectoria de la Obra.

Durante la primera mitad del período 1947-1958 se producen al menos dos episodios que constituyen, para los dirigentes del Opus Dei, una fuente de disgustos y de quebraderos de cabeza. Ambos ilustran perfectamente aquel tipo de situaciones -con las que nos hemos encontrado ya en alguna otra ocasión- en que la literatura "oficial" se

limita a advertirnos, con lenguaje eufemístico, que el rompecabezas no está completo y que por alguna razón no está dispuesta a colocar encima de la mesa las piezas que faltan.

a) En 1948 y 1949 monseñor Escrivá "siente una gran preocupación por la santidad y por la santificación de los sacerdotes", hasta el extremo de llegar a la conclusión de que "sería necesario emprender una nueva fundación con el fin de ayudar a los sacerdotes diocesanos, incluso, aunque esto le exigiera tener que abandonar el Opus Dei" (Fuenmayor y otros autores, 229s). Llega incluso -dicen- a plantear la cuestión a sus familiares, a los miembros del consejo general del Opus Dei, así como a determinadas personalidades de la Curia: "Fui a la Santa Sede y dije que estaba dispuesto a hacer una fundación para sacerdotes. Con gran sorpresa, allí me respondieron que sí" (citado en Sastre, 298). Según Berglar, Alvaro del Portillo habría comparado esta decisión del "Padre" con "el sacrificio de Abraham": e igual que en el caso de Abraham, "el Señor le dio la solución", en forma de incorporación de los sacerdotes seculares al Opus Dei a título de miembros no numerarios de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz (Berglar 410, nota 53). La aprobación definitiva del año 1950, al contemplar la posibilidad de integración de los sacerdotes no procedentes de las filas del Opus Dei, le ahorra "aquella nueva fundación, que hubiera escindido su corazón de padre y de madre dolorosamente" (Vázquez, 257; Bernal, 158).

Como puede comprobarse, todos nuestros autores habituales hablan del tema, pero ninguno de ellos lo hace de una forma concreta. ¿Qué se oculta tras la decisión de Escrivá de emprender una nueva fundación, aun a costa de abandonar el Opus Dei? ¿Cómo y por qué halla súbitamente una solución aparentemente muy sencilla, pero que pese a haberla "buscado durante tanto tiempo, nadie le había sugerido" (Gondrand, 196), y que consiste simplemente en incorporar a los sacerdotes que lo deseen a la fundación ya existente? ¿Puede guardar todo ello alguna relación con la aprobación definitiva del Opus del año 1950, en el sentido de que alguien hubiese planteado, como condición para aprobar el Opus Dei, que el "Padre" se dedicara a otra cosa distinta? ¿Existe acaso alguna relación entre ese proyecto y el asunto de la "mitra episcopal" del fundador objetivo que Alvaro del Portillo había perseguido insistentemente durante un tiempo y que estuvo a punto de alcanzar, pero que la literatura "oficial" jamás menciona siquiera, y que quedó frenado en el último momento por intervención de algunos miembros de la Compañía de Jesús muy próximos a Pío XII?

Se trata claramente de una primera cuestión no resuelta, y planteada desde la literatura "oficial", además, en unos términos que denotan una decidida voluntad de no resolverla por ahora.

b) El segundo episodio es igualmente oscuro, pero parece revestir mayor gravedad que el de 1949. Se trata en esta ocasión de una iniciativa exterior, que se produjo en los años 1951 y 1952, con el objetivo "de alejar a monseñor Escrivá de Balaguer del Opus Dei, y de dividirlo en dos institutos diferentes, uno de hombres y otro de mujeres" (Fuenmayor y otros autores, 317). Pese a dedicarle varias páginas, Gondrand no es más explícito: es "un proyecto de

desmantelamiento de la Obra... un plan verdaderamente diabólico: se trata de escindir las dos secciones del Opus Dei -masculina y femenina- y de obligar al fundador no sólo a renunciar a su cargo de Presidente general, sino a apartarse de la Obra", lo cual hace exclamar a Escrivá, "con lágrimas en los ojos: si me echan, me matan; si me echan, me asesinan" (Gondrand, 206).
¿De dónde surge esta iniciativa, que "hace peligrar la existencia de la Obra y pone al Fundador en una situación casi desesperada" (Berglar, 44)? En el punto de partida podrían hallarse los familiares de algunos miembros italianos del Opus Dei, alarmados por las denuncias que llegan hasta ellos, relativas a la Obra (Vázquez, 259); pero tras estos familiares obviamente han de hallarse quienes organizan "la campaña de denuncias y calumnias", que habrían iniciado "la tramitación secreta de falsa documentación presentada a la Santa Sede" y que según todas las apariencias siguen siendo los mismos de siempre: "Aquellos benditos varones de antaño poriaban con terquedad; y no por motivos ejemplares. Le hostigaban con lengua falsa, pegajosos como moscas cuando se avecina tormenta" (Vázquez, 261).
La referencia de Vázquez de Prada a "antaño" permite suponer que los "benditos varones" en cuestión pertenecían posiblemente a la Compañía de Jesús. Pero es sólo una suposición, no confirmada enteramente por la literatura oficial ("se produjeron sucesos análogos a los ocurridos antes en España"; Fuenmayor y otros autores, 303). Sobre todo, no se nos dice ni palabra acerca del porqué de las denuncias, ni en torno al contenido de la "falsa documentación". Se nos explica tan sólo que monseñor Escrivá decide "consagrar el Opus Dei al Dulcísímo Corazón de María" (1951), y posteriormente "al Sagrado Corazón de Jesús" (1952), hasta que, por intervención directa del Santo Padre, "e1 asunto quedó zanjado" (Fuenmayor y otros autores, 304).
La conclusión no puede ser otra que la de Berglar: "Sólo dentro de algún tiempo, cuando haya avanzado suficientemente el proceso de sedimentación histórica y se abran los archivos, sabremos más concretamente de qué tipo fueron los peligros y cómo se pudieron superar" (Berglar, 269). Esta es probablemente la ocasión en que de forma más explícita alguien que ha tenido acceso a los documentos inéditos reconoce que, efectivamente, existen zonas del rompecabezas que no se van a poder construir hasta que no aparezcan una serie de piezas que, hoy por hoy, permanecen escondidas.

3. La teoría del "terzo piano": un pequeño ejercicio de vaticanología

La "vaticanología" es una disciplina de notable complejidad, que cuenta con expertos excelentes y muy competentes, además de un nutrido grupo de "amateurs éclairés" y de la inevitable caterva de curiosos que tienden a confundir el conocimiento con el mero cotilleo esporádico. Si no se pertenece a ninguna de las dos primeras categorías, y no se quiere ser acusado de formar parte de la tercera, mejor es andar con mucho tiento.
Vamos a partir, pues, de un esquema elemental y clásico, que aun sin captar todos los matices tiene la ventaja de la claridad y, sobre todo -según nos han confirmado varios expertos con quienes nos hemos

asesorado- la ventaja de ser fundamentalmente correcto. De acuerdo con dicho esquema, para entender mínimamente cuanto acontece en el Vaticano, es preciso distinguir tres ámbitos: 1) las masas ("la clase de tropa", en el lenguaje de Escrivá), los colectivos movilizables e identificables, con sus gritos y banderitas, en medio de una gran concentración en la plaza de San Pedro; 2) la curia, es decir, todo el complejo burocrático de la Iglesia romana, aparentemente silencioso y discreto para quien lo contempla desde fuera, y con un funcionamiento en general bastante eficaz si se tiene en cuenta que se trata de una burocracia, de una burocracia muy compleja y de una burocracia que trabaja en unas condiciones de más que notable precariedad; y finalmente 3) "el terzo piano", el tercer piso, o sea el mundo cerrado y de acceso reservado en el que se mueven el Papa y sus colaboradores más inmediatos.

En la época del pontificado de Pío XII (hoy, seguramente, ya no tanto), había que añadir a esos tres un cuarto elemento no menos indispensable: el "castillo", el "Borgo di Santo Spirito", la casa generalícia de los jesuitas donde reside el que por aquel entonces solía ser denominado "el papa negro". Durante todo aquel período, en efecto, los jesuitas -como nadie y más que nadie- además de disponer de sus propias masas (seglares que a través de múltiples asociaciones giraban en torno a la órbita de la Compañía), estaban presentes prácticamente en todos los organismos de la Curia y tenían acceso al "terzo piano".

Si nos propusiéramos escribir una página imitando el estilo literario de los biógrafos del "Padre", podríamos decir que durante la noche del 23 de junio de 1946, su primera noche en Roma, que pasa "rezando y contemplando alternativamente la cúpula de la basílica de San Pedro... y las ventanas tras las cuales habita su sucesor" (Gondrand, 176), Escrivá medita sobre todas esas cosas y reflexiona sobre la situación del Opus Dei. "El Padre" sueña en el día que los suyos van a ser capaces de movilizar masas: "la primera vez que el Fundador estuvo con verdaderas muchedumbres" no será hasta 1960, con motivo de la ceremonia de erección de la Universidad de Navarra. Durante los últimos años de su vida, "el maratón sobrenatural" (Sastre, 528) de los viajes por España y por diversos países de América Latina, serán "baños de multitudes". Tras su fallecimiento, con ocasión del viaje de Juan Pablo II a España (1982), la capacidad de movilización de masas del Opus Dei alcanzará uno de sus hitos más espectaculares: a lo largo de aquellas jornadas las ciudades aparecían tan rebosantes de pancartas con la salutación del Opus al Papa, "totus tuus", que daba la impresión de que los españoles eran "totus Opus". Y desde hace tiempo unos cuantos millares de estudiantes se reúnen anualmente en un congreso en Roma, los días de semana santa, y aclaman al papa mientras éste les habla "calurosamente del Opus Dei y de su fundador" (West, 17). Pero aquella noche del mes de junio de 1946 Escrivá aún no puede convocar a millares de jóvenes del Opus en la plaza de San Pedro. El Opus Dei todavía "no es obra de muchedumbres, sino de selección", según había escrito el obispo de Madrid, Eijo Garay, al abad coadjutor de Montserrat (Rocca, 1985, 132).

En segundo lugar, es evidente que el padre Escrivá no tiene acceso directo al "terzo piano". Mientras va "contemplando sus ventanas", reflexiona sobre la abismal diferencia que media entre el hecho de ser recibido en audiencia por el Santo Padre y e1 hecho de poder subir hasta el tercer piso por la escalera trasera. Que se hubiera hecho formar a la guardia suiza para dar entrada a Alvaro del Portillo "por la gran escalinata que conduce a la sala de audiencias" (Sastre, 322) tiene, sin duda, su gracia. Pero por la otra escalera suben y bajan con entera libertad unos cuantos jesuitas. En su meditación el "Padre" se da perfecta cuenta de que a él el acceso le está vedado. Tampoco logrará acceder a ella con Juan XXIII, y mucho menos aún durante los larguísimos años del no tan largo pontificado de Pablo VI. El papa siguiente será el fugaz Juan Pablo I: de no ser porque murió al cabo de un mes, quién sabe...

El sueño de Escrivá en la veraniega noche romana queda tal vez bien reflejado en las palabras de Joaquín Navarro Valls, el miembro del Opus Dei que en 1984 fue nombrado director de la Oficina de Prensa de la Santa Sede, cuando explica que "es tanta la informalidad que el Santo Padre da al trato con sus colaboradores más inmediatos, que yo he de hacer un esfuerzo para recordar a menudo que estoy hablando con el Papa"; en concreto, prosigue diciendo que para conocer mejor el alcance de una noticia que acaba de difundirse, "llamé al apartamento y el secretario me dijo: venga a cenar esta noche" (declaraciones a "Catalunya Cristiana", 25.4.1991, p. 16). ¡A eso se le llama subir, por la escalera trasera, directamente al "terzo piano"! El único problema -concluye monseñor Escrivá en su imaginaria meditación- es que cuando por fin algunos "hijos" suyos tienen acceso a ella, se cruzan con frecuencia, con demasiada frecuencia en realidad, con los "hijos" de monseñor Giussani y su "Communione e Liberazione". Especialmente si se confirma el acierto de aquella definición de Juan Pablo II como papa que "escucha a mucha gente, habla con muy poca y decide él solo" (Grootaers, 211).

Abandonemos, no obstante, la imitación del estilo literario -mezcla de realidad y de fantasía- de los biógrafos del "Padre". En el panorama romano de los doce últimos años de Pío XII (1947-1958), descartadas las masas por inexistentes y el tercer piso por inaccesible, subsiste una única posibilidad: la Curia. Consecuente con su modelo de Iglesia, "que demuestra su vitalidad con un movimiento que no es una mera adaptación al ambiente", monseñor Escrivá dirigirá los esfuerzos de los miembros del Opus que residen en Roma hacia "una intromisión, con ánimo positivo y señorial" (Escrivá, 1949, 7) dentro de los organismos de la Curia vaticana.

En el momento de establecer el balance de lo que para el Opus Dei representa la aprobación pontificia de 1950, Fuenmayor, Gómez-Iglesias e Illanes concluyen que "en síntesis, los inconvenientes de la solución de 1950" son dos: "la dependencia de la Congregación de Religiosos, y el hecho de que la figura de instituto secular estuviera situada en el ámbito del concepto de estado de perfección" (Fuenmayor y otros autores, 295). Al segundo "inconveniente" nos hemos referido ya antes: concretamente hemos podido comprobar que al menos

inicialmente los autores del Opus Dei, empezando por el propio Escrivá de Balaguer, más bien parecen felicitarse por el hecho de haber quedado incluidos dentro del "ámbito del concepto de estado de perfección". En el próximo capítulo, en todo caso, volveremos sobre esta cuestión; centrémonos por ahora en el primer "inconveniente", el de la "dependencia de la Congregación de Religiosos", para ver cómo es justamente ahí donde se produce sobre todo "la intromisión, con ánimo positivo y señorial", del Opus Dei dentro de la Curia vaticana.
Utilizando como fuente básica los volúmenes del "Annuario Pontificio", comprobamos que en la edición del año 1948 aparecen por vez primera algunos nombres relacionados con el Opus: Giuseppe Escrivá de Balaguer y Albás figura en la lista de los "Prelati domestici di S.S.", y José María Albareda es miembro de la Academia Pontificia de Ciencias. En el volumen publicado en 1949, y en las páginas correspondientes precisamente a la Sagrada Congregación de Religiosos, leemos lo que sigue: 1) En la sección de asuntos ordinarios, existe una subsección dedicada a las sociedades sin votos e institutos seculares, con un único nombre, "D. Alvaro del Portillo, dell'Opus Dei"; 2) en una segunda sección, llamada de asuntos especiales, aparece una lista de cuatro nombres, uno de los cuales es Alvaro del Portillo; 3) la comisión jurídica, por su parte, comporta una lista de trece nombres, el segundo de los cuales es Portillo; 4) en una última comisión, de "gobierno y disciplina religiosa", la segunda sección "para las relaciones quinquenales" incluye una lista de siete nombres, el primero de los cuales es el de Alvaro del Portillo.
El año 1950, Portillo continúa en las tres comisiones, y es substituido como miembro único del "III Ufficio" de la sección de asuntos ordinarios por Salvador Canals, también del Opus Dei. En la edición del año 1951 queda reflejada la aprobación definitiva del Opus Dei como instituto secular: se dice que el Opus Dei tiene como finalidad "difundir entre todas las clases de la sociedad civil, y especialmente entre los intelectuales, la vida de perfección evangélica". Al lado del Opus Dei aparece la Compagnia di San Paolo, que tiene como finalidad "el apostolado social y de penetración" ("Annuario Pontificio", 1951, 793s). En 1952 se invierte el orden de presentación, y a continuación de la Compagnia di San Paolo y del Opus Dei se añaden otros dos institutos seculares aprobados: los Sacerdotes Operarios del Sagrado Corazón de Jesús (fundación, año 1883), con la "formación de los aspirantes al sacerdocio" como objetivo, y la Sociedad del Corazón de Jesús (fundación, año 1791), que tiene por finalidad "hacer practicar la perfección evangélica". En cuanto a la Sagrada Congregación de Religiosos, Salvador Canals continúa en su cargo, y se produce una reorganización de las distintas comisiones; en la comisión para las constituciones de los institutos seculares aparece el nombre de Alvaro del Portillo. En otro lugar del mismo "Anuario" (1952, 1188) figura la relación de institutos seculares femeninos de derecho pontificio: cinco en total -entre ellos la Institución Teresiana fundada por Pedro Poveda- y del Opus se dice simplemente: "Opus Dei. Sezzione Femminile. Madrid".

De acuerdo con los datos de la edición del año 1953, en el marco de la Congregación de Religiosos se crea una Comisión para la aprobación de los institutos y de las constituciones, con dos secciones: una para congregaciones, y otra para sociedades sin votos e institutos seculares; Alvaro del Portillo es miembro de la segunda. No se producen cambios durante los dos años siguientes, salvo que el "Anuario" de 1955 dice que el encargado de "la estadística" de la sección general de la Sagrada Congregación es e1 "Rey. Alberto Taboada, dell'Opus Dei"; su nombre constaba ya en el "Anuario" desde el año 1949, pero como "Signore" y no como "Reverendo", y sin especificar que perteneciera al Opus Dei. En 1956 ocho peronas son promovidas al rango de "consultores" de la Sagrada Congregación de Religiosos, y se añaden así a la lista de los anteriores consultores: e1 octavo es Alvaro del Portillo.
Veamos como ejemplo, para este año 1956, el texto íntegro de las líneas que el "Annuario Pontificio" dedica al Opus Dei:
Societá Sacerdotale della Santa Croce (Opus Dei):
Societas Sacerdotalis Sanctae Crucis et Opus Dei (fond. 2.10.1928; decr. lod. 24.2.1947; appr 16.6.1950).
Scopo: Diffondere fra tutte le classi della societá civile, e specialmente fra gli intelettuali, la vita di perfezione evangelica.
Protettore, Emo. Sig. Cardinale Tedeschini.
Mons. Escrivá de Balaguer Giuseppe Maria, Presidente Generale.
Botella, D. Francesco, Secretario Generale.
Del Portillo, D. Álvaro, Procuratore Generale.
Hernández de Garnica, D. Giuseppe, Consultore.
Moles, Dott. Odone, Consultore.
Fuenmayor, Prof Amadeo, Consultore.
Barturen, Ing. Emanuele, Consultore.
Pérez, Avv. Antonio, Administratore Generale.
Albareda Herrera, Prof. Giuseppe Maria, Prefetto degli Studi.
La nota termina con las direcciones y teléfonos de las sedes de Madrid y Roma ("Annuario Pontificio", 1956, 880). Si nos hemos detenido en este año es porque se trata del último antes de toda una serie de cambios. Al año siguiente, en efecto, desaparecerá la dirección de Madrid y quedará ya sólo la de Roma. Habrá una renovación de los cargos directivos, entre los que por vez primen figurarán nombres de socios no españoles del Opus, mientras que en la lista de 1956 todos los nombres (excepto el del "cardenal protector") son aún españoles, y más de la mitad pertenecen al grupito inicial de los años de la guerra española. Señalemos, de paso, que el año 1956 es el de la primera edición alemana de Camino, y también allí el Opus Dei es presentado como "un instituto secular que tiene como finalidad la difusión del estado de perfección entre persona de todas las clases sociales, y especialmente entre los intelectuales" (entre los "Akademiker", se dice en el texto alemán).
En la edición de 1957 del "Annuario Pontificio", Salvador Canals sigue en la Sagrada Congregación de Religiosos, pero figura asimismo como como consultor de la Comisión Pontificia para la Cinematografía, la Radio y la Televisión. En el volumen correspondiente al año 1958,

monseñor Escrivá aparece como consultor de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades (recordemos que el decreto de erección de la Universidad de Navarra es del año 1960). Y en el "Annuario de 1959 -que refleja, como siempre, los datos correspondientes al año anterior- consta la incorporación a la Congregación de Religiosos, como "comisado", de otro miembro dele Opus Dei, Javier de Silió, a la vez que Salvador Canals continúa trabajando en ella y que Alvaro del Portillo sigue como consultor.

A partir de esta fecha, que coincide con el inicio del pontificado de Juan XXIII y con el anuncio de la convocatoria del concilio VaticanoII, pero que queda fuera ya del período que estamos analizando, se producirá una creciente diseminación de socios del Opus Dei por otros organismos curiales, iniciada ya en realidad con los recientes nombramientos de Canals y de monseñor Escrivá. Pero no adelantemos acontecimienos y limitémonos a constatar por ahora la existencia de una aparente contradicción entre, por una parte, la afirmación según la cual "la dependencia de la Congregación de Religiosos es uno de los inconvenientes" de la solución jurídica a la cual se llega en 1950 (Fuenmayor y otros autores, 295), y, por otra parte, la presencia activa de destacados miembros del Opus Dei en las tareas de esta misma Sagrada Congregación. Contradicción aparente que tan sólo podrá resolverse en el caso de que sea posible aclarar e1 interrogante básico subyacente a ella: la aprobación del Opus Dei del año 1950, oficialmente calificada de "aprobación definitiva", ¿fue considerada como realmente definitiva por los dirigentes del Opus Dei durante los años cincuenta, o fue más bien considerada, ya entonces, como una etapa más en el itinerario jurídico de la Obra? Esta es la cuestión que abordaremos en el próximo capítulo.

CAPÍTULO X. 1958: "NON IGNORATIS", UNA CARTA DE MONSEÑOR ESCRIVÁ

1. Observaciones generales

El 2 de octubre de 1958, día en que se conmemoran los treinta años de la fecha oficial de fundación del Opus Dei, monseñor Escrivá de Balaguer dirige a sus "hijas e hijos queridísimos" una carta sorprendente, reproducida en el apéndice documental de la obra de Fuenmayor Gómez-Iglesias e Illanes (p. 563-565), quienes la presentan en su texto como un documento que "tiene, en cierto modo, sabor de declaración o exposición de motivos e intenciones" (Fuenmayor y otros autores, 321). Los autores la resumen brevemente, mucho más brevemente en realidad que en el caso de otras dos cartas posteriores de contenido similar (ibíd., 327-33 1 y 339-347), fechadas en 1961 y 1962, quizá porque éstas no se reproducen íntegras en el apéndice y la primera, en cambio, si.

Pero la razón también pudiera ser otra: en concreto, el hecho de que la del año 1958 había sido previamente publicada por Rocca en su estudio, precisando que era una carta que no había sido dada a conocer hasta el año 1983, conjuntamente con los Estatutos de la nueva prelatura del Opus Dei (Rocca, 1985, 184-187). Curiosamente, por otra parte, mientras Rocca la reproduce en latín, por una vez los tres autores del Opus la publican en castellano (a diferencia de lo que sucede con los Estatutos, que están en latín; Fuenmayor y otros autores, 628-657). Ningún indicio nos permite saber si reproducen la carta en castellano por tratarse del texto original, o bien porque en esta ocasión quieren que todo el mundo pueda leerla.

Sea como fuere, lo más sorprendente del caso no son sólo las circunstancias que rodean a la publicación del documento, antes igualmente el propio contenido de la carta, en la que monseñor Escrivá dice, entre otras cosas, lo siguiente: "Nuestro único afán es servir a la Iglesia, como ella quiere ser servida, dentro de la peculiar vocación que hemos recibido de Dios. "Por eso, no deseamos para nosotros el estado de perfección". Lo amamos, para los religiosos y para los que pertenecen a "los que ahora se denominan institutos seculares", porque es propio de su vocación" (Fuenmayor y otros autores, 564; el entrecomillado es nuestro).

"Las características peculiares del espíritu y de la vida apostólica de la Obra de Dios... confieren a nuestra Obra una personalidad ciertamente especialísima... que la diferencia claramente de los actuales institutos seculares" (ibíd., 564). Escrivá menciona en este contexto el "decretum laudis" del 24 de febrero de 1947, pero sin recordar expresamente que dicho documento empieza así: "El primer instituto secular que ha merecido el "decretum laudis" es la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y Opus Dei, llamada abreviadamente Opus Dei"; Escrivá cita asimismo el decreto del 16 de junio de 1950, que es el decreto de aprobación definitiva del Opus Dei y de sus Constituciones como instituto secular de derecho pontificio; y los breves apostólicos "Cum Societatis" (28.6.1946) y "Mirifice de Ecclesia" (20.7.1947), que no son

en realidad sino dos documentos de concesión de indulgencias a los miembros de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y Opus Dei.
Continúa diciendo la carta que "de hecho no somos un instituto secular, ni en lo sucesivo se nos puede aplicar ese nombre" (Fuenmayor y otros autores, 564; el entrecomillado es nuestro). Recordemos que el "Annuario Pontificio" correspondiente a ese año 1958, y a los años siguientes, registra entre los institutos seculares al Opus Dei, cuyo objetivo queda oficialmente definido así: "difundir entre todas las clases de la sociedad civil, y especialmente entre los intelectuales, la vida de perfección evangélica". Dicho texto aparecerá sin modificaciones en las sucesivas ediciones del "Annuario Pontificio", hasta el año 1965 (p. 683), en que queda así: "difundir entre todas las clases de la sociedad civil, y especialmente entre los intelectuales, la vida de perfección cristiana en medio del mundo". Nueva modificación del texto en e1 "Annuario Pontificio" de 1967 donde, siempre entre los institutos seculares (p. 905s), el objetivo del Opus Dei es definido en estos términos: "promover entre todas las clases de la sociedad civil, y especialmente entre los intelectuales, la búsqueda de la perfección cristiana en medio del mundo". Este es el último año en que el "Annuario Pontificio" hace constar los objetivos de los diversos institutos seculares; a partir de 1968 se mencionarán únicamente el título, las fechas de fundación y aprobación, y el domicilio de la sede central. En el caso del Opus Dei, figurará así en las páginas del "Annuario Pontificio" hasta la edición de 1982, para aparecer en 1983 como primera, y única, prelatura personal (p. 1012).
Volvamos a la carta del "Padre" de 1958: "Por la misma razón y con el mismo deseo, para que no pudiera originarse ni difundirse ninguna falsa opinión sobre nuestra vocación específica, nunca quisimos -con conocimiento de la Santa Sede- formar parte de las federaciones de religiosos, o asistir a los congresos o asambleas de los que se dice que están en estado de perfección" (Fuenmayor y otros autores, 565).

2. Un Congreso importante

Exactamente dos años antes, entre el 23 de septiembre y el 3 de octubre de 1956, se celebró en Madrid un Congreso Nacional de Perfección y Apostolado, cuyas Actas se publicaron en varios volúmenes. Vamos a detenernos aquí exclusivamente en el primero de ellos ("Introducción histórica y sesiones comunes", Coculsa, Madrid, 1957, 1247 págs.).
En el programa definitivo del Congreso figuran Salvador Canals como moderador de la sesión tercera, dedicada a los Institutos seculares, y Amadeo de Fuenmayor como orador de la novena sesión, sobre apostolado seglar.
Las Ediciones Rialp publicaron en 1989 la 19 edición española de un libro de Salvador Canals, titulado "Ascética meditada" (1 ed. española, 1962). En las solapas del libro se dice que Salvador Canals, nacido en Valencia el año 1920, ingresó muy joven en el Opus Dei, antes del año 1942, y fue ordenado sacerdote en 1948. Se dice asimismo que además de este libro escribió igualmente diversas obras de carácter jurídico. No se menciona, sin embargo, el hecho de que dos de estas obras habían aparecido precisamente en la misma colección de la misma

editorial: una se titula "Los institutos seculares", y la otra "Institutos seculares y estado de perfección".
En este último volumen (del año 1954; aquí utilizaremos siempre la segunda edición, de 1961) se afirma, por ejemplo, que a la hora de encontrar el marco jurídico adecuado para aquellas asociaciones que a partir de 1947 se convirtieron en los institutos seculares "no poco contribuyó a esta definitiva solución el estudio del vigoroso y lozano instituto Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y Opus Dei (Canals, 1954, 81), ya que los estudios llevados a cabo por la Sagrada Congregación correspondiente hicieron ver "claramente que el Opus Dei encarnaba el tipo perfecto de instituto secular" (ibíd., 82), con lo cual resulta, en definitiva, que el Opus Dei es "el Instituto español, al que ha cabido la gloria de ser el primer instituto secular de derecho pontificio" (ibíd., 81).
Todavía hay otro pequeño detalle significativo en la presentación que las Ediciones Rialp hacen del autor del libro. Se afirma igualmente en la solapa, en efecto, que Salvador Canals "desempeñó importantes encargos en los dicasterios de la Santa Sede: era auditor de la Sagrada Romana Rota, consultor de la Congregación del Clero, de la Congregación de la Disciplina de los Sacramentos y de la Pontificia Comisión de Comunicaciones Sociales". El "Annuario Pontificio" confirma efectivamente que hasta su muerte (en 1975, un mes antes de la del padre Escrivá), desempeñaba todos estos cargos. Y otro mas: era asimismo consultor de la Congregación de Religiosos, puesto al que accedió en 1968 (o 1967, pero consignado por primera vez en el "Anuario" de 1968), y que hasta entonces había ocupado Álvaro del Portillo, el actual prelado del Opus Dei. De hecho, hasta 1960 Canals había trabajado en el gabinete jurídico de esta Congregación de Religiosos, que se encargaba de los institutos seculares. De tal modo que en el otro volumen de Canals antes citado, "Institutos seculares y estado de perfección" (2 ed., 1961, p. 11) el autor es presentado como "abogado rotal y oficial de la Sagrada Congregación de Religiosos".
Estos primeros elementos parecerían denotar, pues, unas ciertas diferencias en la forma de concebir la adecuación, para el Opus Dei, del marco jurídico de los institutos seculares. Por esta razón hemos juzgado particularmente interesante la posibilidad de contrastar dos textos, tan próximos en el tiempo, como son la carta del padre Escrivá del 2 de octubre de 1958, y las Actas del Congreso clausurado exactamente dos años antes, el día 3 de octubre de 1956.
Del primer documento vamos a retener básicamente, además de la afirmación ya mencionada en el sentido de que "nunca quisimos...asistir a los congresos o asambleas de los que se dice que están en estado de perfección" (Fuenmayor y otros autores, 565), la doble constatación de que "de hecho no somos un instituto secular ni en lo sucesivo se nos puede aplicar este nombre", y de que "tampoco puede confundirse el Opus Dei con los llamados movimientos de apostolado" (ibíd., 564).
a) En el primer volumen de Actas del Congreso Nacional de Perfección y Apostolado aparecen, en total, doce textos escritos por miembros del Opus Dei: tres del Excmo. Sr. D. Amadeo de Fuenmayor (coautor

precisamente, como se recordará, de "El itinerario jurídico"), dos de monseñor Alvaro del Portillo, dos de Salvador Canals y uno de cada uno de los siguientes autores: Antonio Pérez (por entonces administrador general del Opus Dei, según e1 "Annuario Pontificio" del mismo año 1956), Severino Monzó (que unos años más tarde entrará a trabajar como oficial de la Sagrada Congregación de Religiosos, coincidiendo casi con el abandono de ese cargo por parte de Salvador Canals), y las socias de la rama femenina, señoritas Encarnación Ortega Pardo, Patrocinio Sind y Catherine Bardinet.

Siguiendo el orden mismo a partir del cual está estructurado el volumen, el primer texto es una comunicación de Salvador Canals (Actas, 300-302), en la cual afirma que la constitución apostólica "Provida Mater Ecclesia", reguladora de la figura jurídica de los institutos seculares, "prevé la existencia de institutos seculares donde haya miembros sacerdotes que, sin perder su condición secular, pueden vivir en estado jurídico de perfección" (ibíd., 302). En nota a pie de página cita en este punto un texto de José María Escrivá de Balaguer que ya conocemos, "La constitución apostólica Provida Mater Ecclesia y el Opus Dei" (Escrivá, 1949). Siendo el Opus Dei uno de los institutos que reúne tales características, parecería pues que ni Canals en 1956, ni el propio Escrivá en 1949, se negaban a admitir en el seno de su organización a aquellos que en la carta del fundador de 1958 serán designados como "los que se dice que están en estado de perfección".

El segundo texto corresponde a monseñor Álvaro del Portillo (Actas, 344-348), quien, tras afirmar que la "Provida Mater Ecclesia" reconoce en los institutos seculares "un nuevo estado completo de perfección" (ibíd., 345), prosigue diciendo que los institutos seculares son "sociedades, clericales o laicales, cuyos miembros, para adquirir la perfección cristiana y ejercer plenamente el apostolado, profesan en el siglo los consejos evangélicos", de tal forma que los institutos seculares significan "la unión en una figura jurídica del estado completo de perfección y la "conditio saecularis" de la persona" (ibíd., 347), y que "la participación de cada instituto en el apostolado de la Iglesia se manifiesta en formas muy diversas, según los medios o el modo de ejercer el apostolado que la Iglesia aprueba para cada instituto" (ibíd., 347), para concluir que la exigencia de una plena dedicación al apostolado es indispensable para la aprobación de un instituto secular (ibíd., 348) y que ahí radica precisamente la diferencia entre los institutos seculares por una parte, y, por otra, los religiosos y las "sociedades de vida común sin votos públicos" (que el Opus Dei había sido entre 1943 y 1947). En los tres casos, la obligación de la práctica de los consejos evangélicos es idéntica. Pero en los institutos seculares los miembros "permanecen en el "saeculo" y en él deben santificarse y hacer el apostolado" (ibíd., 348).

Práctica obligatoria de los consejos evangélicos, y plena dedicación al apostolado, como exigencias de todo instituto secular. A primera vista, parece existir una "contradicción tan flagrante" entre la posición que adoptará dos años más tarde monseñor Escrivá de Balaguer y las afirmaciones aquí hechas por monseñor del Portillo, que cabe

preguntarse si éste estará refiriéndose a los institutos seculares en general y no al Opus en particular. Mas esa posible interpretación tropieza con graves dificultades, por cuanto las demás aportaciones al Congreso de los miembros del Opus apuntan todas en el mismo sentido.

Así, la breve comunicación de Antonio Pérez (Actas, 399-401) rezuma ese mismo tono de exigencia. "El elemento fundamental del estado teológico "perfectionis adquirendae" está constituido por la total consagración a Dios; es decir, por la aceptación libre de una obligación estable en orden a adquirir la perfección de la caridad mediante la práctica imprescindible de los tres consejos evangélicos generales" (ibíd., 400). "Hay, pues, una obligación jurídica exigible, incluso coactivamente, de tender a la perfección, mediante unos medios determinados: la práctica de los consejos evangélicos" (ibíd., 401).

Igualmente, algo más adelante, Salvador Canals (Actas, 414-418) escribe que "aunque todo cristiano está llamado, ciertamente, a la santidad (tal como los miembros del Opus dicen siempre que el Opus siempre ha dicho), sin embargo las almas que en las sociedades que la Iglesia, haciendo uso de su ministerio y de su magisterio, aprueba, profesan el estado de perfección completo, se dirigen a la santidad por un camino propio, sirviéndose de medios de naturaleza más elevada (celsioris naturae). Estos medios, que son los consejos evangélicos, aceptados voluntariamente y hechos estables mediante un vínculo que obliga en conciencia, hacen nacer en las personas que los profesan una obligación nueva de tender a la perfección, que, al ser sancionada y regulada por la Iglesia, en el fuero externo, obliga no sólo en conciencia, sino también jurídicamente. Por tanto, él clérigo o el laico que desee vivir en estado de perfección "ha de incorporarse a alguna de las sociedades aprobadas por la autoridad eclesiástica" como "status juridici perfectionis", ya sea el propio de la vida religiosa o el propio de los institutos seculares (ibíd., 415; el entrecomillado).

Teniendo en cuenta que más adelante Severino Monzó, miembro también del Opus Dei, terminará su intervención (Actas, 472) afirmando que "a España le cupo el honor de ser la cuna donde nació el primer instituto secular que obtuvo la aprobación pontificia" (y que no es otro que el Opus Dei), habremos de concluir que aunque no lo mencionen expresamente, todos estos textos coinciden de hecho en reivindicar para el Opus Dei -como lo escribiera Canals en 1954 (2 ed., 1961, 82)- el carácter de encarnación dcl "tipo perfecto de instituto secular". Y si ésta se nos presenta como la interpretación más plausible, coincidiría por lo demás con las observaciones recogidas en dos de las entrevistas realizadas en el transcurso de nuestra investigación. Se trata en ambos casos de sacerdotes que asistieron al Congreso del año 1956, pero que no se conocen mutuamente y que fueron entrevistados en lugares y momentos distintos. Según ellos, en el Congreso de 1956 los miembros del Opus Dei, lejos de mostrarse disconformes con la fórmula de los institutos seculares, se consideraban sus representantes máximos y propugnaban unos niveles muy altos de exigencia antes de que la Iglesia aceptara el reconocimiento de alguna asociación como instituto secular.

Acaso hubiera que interpretar desde esta perspectiva la intervención en el Congreso dc monseñor Laureano Castán, entonces obispo auxiliar de Tarragona, quien -aunque sin mencionar explícitamente al Opus Dei- se refería a la existencia de una "constante histórica": inicialmente, el estado de perfección ya oficialmente reconocido (los religiosos) "mira con recelo el conato de ampliación de esa noción de estado, y lucha contra la admisión de los que han aceptado un mayor contacto con el mundo para poder mejor ejercer el apostolado" (¿el Opus Dei por ejemplo?). Pero en cuanto esas nuevas formas han quedado admitidas (con la creación de la figura de los institutos seculares), "hay una especie de resistencia de estas últimas formas a admitir nuevas ampliaciones y admisiones", entre otras cosas por la aparición, entre quienes han obtenido ya el reconocimiento, de una "especie de complejo de superioridad" (Actas, 372).

Esta "especie de complejo de superioridad" era, literalmente, lo que nuestros dos entrevistados reprochaban a la actitud de los miembros del Opus Dei durante la celebración del Congreso.

b) Prosiguiendo ahora con el volumen de Actas del Congreso que tuvo lugar en 1956 en Madrid, llegamos a la parte para nosotros central. La sesión tercera está dedicada al tema "Los institutos seculares y la organización de la perfección y el apostolado en la Iglesia", y los textos correspondientes ocupan más de cien páginas del libro (Actas, 419-534). Contra lo que a primera vista podría deducirse de una lectura apresurada de la carta del "Padre" del año 1958, lo mínimo que cabe decir es que los miembros del Opus Dei tienen en ella una participación destacada: además del hecho, ya mencionado, de que la sesión fue moderada por Salvador Canals, observamos que después de un "discurso" del claretiano padre Anastasio Gutiérrez se producen tres intervenciones "sobre el conjunto del tema", las tres a cargo de miembros del Opus Dei, para terminar con doce comunicaciones, tres de las cuales corresponden asimismo a miembros de ese instituto.

La ponencia del claretiano padre Gutiérrez, oficial de la Sagrada Congregación de Religiosos (Actas, 421-445), esboza una densa síntesis de lo que son los institutos seculares desde un punto de vista teológico, jurídico y apostólico, en comparación con las "religiones" (en el sentido de sociedades de religiosos) y con las sociedades "de vida común".

Las tres intervenciones posteriores al discurso del padre Anastasio Gutiérrez corren a cargo de Álvaro del Portillo (Actas, 445-450), Encarnación Ortega (ibíd., 450-453) y Patrocinio Sind (ibíd., 453-456). Monseñor del Portillo afirma que la Iglesia "ha actuado positivamente para organizar y encauzar las ansias de tantas almas de vivir la perfección y realizar una eficaz labor apostólica "en" y "desde" el mismo seno de la sociedad civil" (Actas, 446); considera que con los institutos seculares "se reconoce un nuevo estado de perfección distinto de los que hasta ahora jurídicamente existían" (en nota cita de nuevo el texto de monseñor Escrivá, de 1949, al que antes hemos aludido), y sostiene la tesis de que, en el caso de los institutos seculares, su condición secular les diferencia de los religiosos (y de las sociedades de vida común), mientras que su naturaleza de "estado

jurídico de perfección" es la que les distingue de las simples "asociaciones de fieles" (ibíd., 446s).
Más adelante, advierte acerca del peligro de un "cierto confusionismo a la hora de llevar a la vida jurídica, como institutos seculares, asociaciones o sociedades que pretendieran ser encuadradas en el tipo de institutos sancionados por la "Provida Mater Ecclesia" (ibíd.,447). Es preciso cerciorarse de que respondan plenamente a las normas fijadas tanto por esta constitución apostólica como por la instrucción "Cum Sanctissimus" de la Sagrada Congregación de Religiosos (del año 1948, que puede consultarse, en castellano, en el apéndice del libro de Canals, 1954, 189-198). Se trata, en definitiva, según monseñor del Portillo, de evitar "una posible adulteración de la naturaleza de estos institutos, insistiendo en la esencial importancia de su carácter específico: estado de plena consagración a Dios in saeculo" (Actas, 449).
El texto parece confirmar, pues, la defensa de una política restrictiva, o como mínimo rigurosa, en la admisión de nuevos institutos seculares, tal como más arriba insinuábamos.
En cuanto a la comunicación de la señorita Patrocinio Sind, igualmente del Opus Dei, comienza con esta frase: "Los institutos seculares, que constituyen un verdadero estado jurídico de perfección, aprobado y regulado por la Iglesia, tienen como fundamento primordial de su espíritu la práctica rígida de los tres consejos evangélicos" (Actas, 453). Formulada en estos términos, la afirmación parece realmente muy difícil de conciliar con las tajantes declaraciones del Fundador, en e1 sentido de que "el Opus Dei no es ni puede considerarse una realidad ligada al proceso evolutivo del estado de perfección en la Iglesia", de que "al Opus Dei no le interesan ni votos, ni promesas, ni forma alguna de consagración para sus socios, diversa de la consagración que ya todos recibieron con el bautismo", y de que "nuestra asociación no pretende de ninguna manera que sus socios cambien de estado, que dejen de ser simples fieles iguales a los otros, para adquirir el peculiar 'status perfectionis" ("Conversaciones", n°. 20; las citas corresponden a una entrevista del año 1967).
Subrayemos, en relación con este mismo texto de Patrocinio Sind, un segundo elemento que no había aparecido aun hasta ahora: a saber la afirmación según la cual, siempre de acuerdo con la "Provida Mater Ecclesia" (art. 3.2), los miembros "stricto sensu" de los institutos seculares "deben ofrecerse por completo a Dios, en una vida a él consagrada a través de una entrega plena al instituto. De esta forma, el instituto puede "disponer absoluta y plenamente" de ellos" (Actas, 454; el entrecomillado es nuestro). En nota cita la autora un trabajo de monseñor del Portillo, Un nuevo estado jurídico de perfección: los institutos seculares (Roma 1952). Algo más adelante hallaremos nuevos elementos complementarios acerca de esta visión de las relaciones entre el instituto y sus socios, y comprobaremos que tampoco resultan fácilmente compatibles con la versión posteriormente convertida en oficial dentro del Opus Dei.
Para Encarnación Ortega, que fue una de las primeras socias de la rama femenina a partir del año 1941, cuando el "Padre" "tuvo que

reemprender la labor partiendo de cero" (Helming, 45), los institutos seculares suponen la unión entre la perfección y el apostolado "como una unión necesaria y esencial, tan íntima y completa, que penetra y empapa toda la vida de los institutos" (Actas, 451). Y concluye su intervención diciendo que "no es esta maravillosa unidad de vida -y sentimos alegría al escribirlo- algo hermoso que convenga vivir. Es una espléndida realidad en algunos institutos, y es de desear que lo sea en todos" (ibíd., 453). No creemos que sea temerario considerar que uno de los institutos donde era "una espléndida realidad" había de ser precisamente el Opus Dei.

Las demás comunicaciones de socios del Opus Dei en esta sesión del Congreso de Madrid no aportan elementos nuevos, ni rompen en ningún momento con la unanimidad que hasta aquí hemos podido ir observando.

c) Cerraremos, pues, esta larga revisión del primer volumen de las Actas del Congreso español de perfección y de apostolado, de 1956, con una síntesis del elaborado discurso de Amadeo de Fuenmayor, con el que se abre la novena sesión, dedicada al apostolado seglar. El texto reviste aquí para nosotros singular interés, tanto por su contenido como por el hecho de tratarse de uno de los autores de una obra básica de referencia como es "El itinerario jurídico del Opus Dei".

Todo el discurso de Amadeo de Fuenmayor (Actas, 1199-1207) puede ser leído como una exposición de los puntos de vista del Opus Dei, como mínimo en aquella época, por lo que respecta a la cuestión del apostolado. Así, ya desde la primera frase define el apostolado como "la gran misión divina de restaurar y reordenar todas las cosas en Cristo, de incorporar todos los hombres al orden de la gracia y, así, restablecer en la plenitud de su integridad y de su vigor el reinado de Dios sobre la tierra" (ibíd., 1199). En un segundo momento distingue tres grandes tipos de apostolado: la vida contemplativa, la vida activa "dedicada a remediar desde fuera del mundo los males de éste" (ibíd., 1199; la frase es una reproducción textual de las palabras de Escrivá en "La constitución apostólica Provida Mater Ecclesia y el Opus Dei", 1949, 16, citadas en Fuenmayor y otros autores, 218) y, en tercer lugar, la "labor de santificar la vida y actividades corrientes de los hombres" (Actas, 1200). Este último, dice Fuenmayor, es el apostolado secular; y es también, obviamente, aquel que el Opus considera típicamente suyo.

Seguidamente, el autor pasa a enumerar una serie de características de los apostolados propios de los institutos seculares, que serían las siguientes:

1) "La profesión de los consejos evangélicos, para ejercer plenamente el apostolado, es sin duda un requisito esencial y necesario" (Actas, 1202). Según se desprende de textos mas tardíos, en cambio (Fuenmayor y otros autores, 331), parecería que a partir de 1961 el "Padre" hablará de "la necesidad de soslayar todo uso de la expresión "consejo evangélico"".

2) La exigencia de explicitación del fin específico y el fin genérico del instituto secular. También esa exigencia será criticada en textos ulteriores de autores del Opus Dei.
3) Se trata de un apostolado "plenamente vivido e íntegramente secular", que hace de los institutos seculares unos "instrumentos providenciales de penetración social" (Actas, 1203). Espero, dirá el "Padre" en 1968, "que llegue un momento en el que la frase "los católicos penetran en los ambientes sociales" se deje de decir, y que todos se den cuenta de que es una expresión clerical. En cualquier caso, no se aplica para nada al apostolado del Opus Dei" ("Conversaciones", n. 66).
4) "Con el fin de favorecer la máxima eficacia de este apostolado... es conveniente y laudable que en casi todos los institutos se guarde una cierta discreción con respecto a los socios, las obras y las casas en las que los socios viven en común" (Actas, 1203): es una discreción "que en el plano ascético favorece la humildad y en el apostólico la eficacia". Recordemos que aunque en 1968 monseñor Escrivá dirá que "nosotros, desde el primer momento, hemos actuado siempre a la luz del día" ("Conversaciones", n. 65), el artículo 189 de las Constituciones del año 1950 decía que "el Instituto, en cuanto a tal, quiere vivir oculto", mientras que el artículo 191 parece haber inspirado muy directamente la frase del discurso de Fuenmayor, al afirmar que la "humildad colectiva" ha de hacer que los miembros del Opus vivan su vida consagrada con una "discreción" que es conveniente para "la eficacia del apostolado".
Finalmente, después de haber insistido en el hecho de que el primero de los "principales fines apostólicos de los institutos seculares" es un apostolado "de penetración social, intelectual, etc., en la sociedad civil, que busca llevar el espíritu cristiano a todas las actividades públicas, estatales o no estatales" (Actas, 1204), Amadeo de Fuenmayor dedica un párrafo de su discurso a los "peligros y dificultades del apostolado en el mundo".
La primera dificultad radica en la necesidad de hallar un equilibrio entre la actividad exterior por una parte, y la oración y la mortificación, por otra. En segundo lugar, "otro peligro posible es el de un apostolado individualista, que no se deje dirigir y orientar fácilmente" (Actas, 1205). En efecto, el espíritu de iniciativa, "que es bueno cuando se deja informar por la obediencia, puede ser perjudicial si conduce a una labor apostólica hecha con excesivo criterio personal". En el caso de los institutos seculares, de todas formas, estos peligros no se dan tanto: el primero, porque la vida "es activa y contemplativa a la vez", y el segundo, por "la estrecha dependencia que necesariamente -por el vínculo de la obediencia- hay entre los socios y los superiores internos" (ibíd., 1205). Algo más arriba (ibíd., 1203) había dicho ya, en ese mismo sentido, que en los institutos seculares "cada socio estrechamente unido a sus superiores internos -porque está santificándose en el mundo por la practica de los consejos evangélicos y, concretamente, de la obediencia- persigue siempre en su actuación personal lo que es el fin genérico y fin específico de su instituto".

Sorprende, en esta última frase, la utilización de la fórmula "santificación en el mundo por la práctica de los consejos evangélicos", cuando se nos ha acostumbrado más bien a oír la fórmula "santificación por el trabajo" como única y permanente expresión propia del "mensaje" del Opus Dei. Del mismo modo que sorprende, frente a la fórmula tantas veces repetida con la que el fundador calificaba a los miembros del Opus Dei -"sois libérrimos, hijos míos"- esa insistencia en los vínculos de "dependencia" y "obediencia", cuando lo cierto es que el mismo Amadeo de Fuenmayor, en las páginas 356 y 357 de "El itinerario" (del cual es coautor), reproduce manifestaciones de monseñor Escrivá como las siguientes:

1) "Damos una importancia primaria y fundamental a la espontaneidad apostólica de la persona, a su libre y responsable iniciativa, guiada por la acción del Espíritu; y no a las estructuras organizativas, mandatos, tácticas y planes impuestos desde el vértice, en sede de gobierno." Frente a esta valoración de la "espontaneidad apostólica de la persona", el año 1956 Fuenmayor hablaba del peligro de un "excesivo criterio personal".

2) "La actividad principal del Opus Dei consiste en dar a sus miembros, y a las personas que lo deseen, los medios espirituales necesarios para vivir como buenos cristianos en medio del mundo." El año 1956 se nos decía, en cambio, que "otro peligro es el de un apostolado individualista, que no se deje dirigir y orientar fácilmente".

3) "Ésta es la misión fundamental de los directores de nuestra Obra: facilitar en todos los socios el conocimiento y la práctica de la fe cristiana, para que la hagan realidad en su vida, cada uno con plena autonomía." En 1956, Fuenmayor subrayaba "la dependencia que necesariamente -por el vínculo de la obediencia- hay entre los socios y los superiores internos".

4) "Toda la actuación de los directores del Opus Dei se basa en un exquisito respeto de la libertad profesional de los socios." Recordemos una vez más que el año 1956 se nos dice que "cada socio está estrechamente unido a sus superiores internos, porque está santificándose en el mundo por la práctica de los consejos evangélicos y, concretamente, de la obediencia".

5) "A todos sus miembros (...el Opus Dei) no les da ninguna directriz sobre cómo han de desarrollar su trabajo; no intenta coordinar sus actividades." Fuenmayor afirmaba, en 1956 que "cada socio (...) persigue siempre en su actuación personal lo que es el fin genérico y fin especifico de su instituto". (Las citas del "Padre" corresponden a los números 19, 27,53,27 y 49 del volumen "Corversaciones".)

Hasta aquí la síntesis de las Actas del Congreso celebrado en Madrid el año 1956. Para concluir este capítulo regresemos ahora, pues, al texto de la carta de monseñor Escrivá que habíamos tomado como punto de partida (Fuenmayor y otros autores, 563-565), y veamos algunos de los principales interrogantes que plantea.

3. Interrogantes

a) En primer lugar, y empezando por los aspectos más secundarios, habría que poder clarificar el significado de aquella afirmación del

"Padre", al final de su carta (Fuenmayor y otros autores, 565), según la cual "nunca quisimos asistir a los congresos o asambleas de los que se dice que están en estado de perfección". ¿Cabe la posibilidad de que esté refiriéndose a otra clase de congresos, y que a pesar de su título el Congreso Nacional de Perfección y Apostolado del año 1956 no fuera "de los que se dice que están en estado de perfección"? Dada la insistencia de los miembros del Opus que participaron en él, en el sentido de poner de relieve que su propia institución ha sido oficialmente reconocida como "estado de perfección", parece poco plausible.

Tampoco parece muy razonable suponer que monseñor Escrivá esté utilizando un plural mayestático, y que con su afirmación quisiera dar a entender que él personalmente no quiso asistir, por más que lo hicieran varios miembros del Opus Dei, personas en general muy significadas dentro de la Obra. Y aún menos verosímil sería imaginar que pudiera existir desacuerdo alguno entre el fundador y algunos de sus principales colaboradores, en una cuestión que afecta a la concepción misma del Opus Dei. Así pues, dado que no tendría sentido alguno ir formulando unas hipótesis forzosamente cada vez más absurdas, será mejor no insistir y esperar al día en que con mayor conocimiento sea posible resolver la aparente incongruencia.

b) Centrándonos, sin embargo, en aspectos más importantes, en la medida en que afectan a cuestiones de contenido, necesariamente habremos de detenernos en dos de las afirmaciones más contundentes de la carta de monseñor Escrivá: "No deseamos para nosotros el estado de perfección", y "tampoco puede confundirse el Opus Dei con los llamados movimientos de apostolado" (ambas en Fuenmayor y otros autores, 564). Descartada la hipótesis de todo posible desacuerdo frontal entre monseñor Escrivá y los participantes en el Congreso de 1956 (según los datos del "Annuario Pontificio" del mismo año, tres de ellos ocupaban dentro de la Obra cargos de la máxima responsabilidad, inmediatamente por debajo de monseñor Escrivá que era, obviamente, su presidente general: Alvaro del Portillo, procurador general; Amadeo de Fuenmayor, uno de los cuatro consultores; y Antonio Pérez, administrador general), pero considerando a la vez que existe una discrepancia evidente entre esas dos afirmaciones de monseñor Escrivá y los materiales del Congreso que acabamos de analizar, nuevamente se nos abre un conjunto de interrogantes. En primer lugar, efectivamente, diríase que pierde consistencia la tesis general de la obra de Fuenmayor, Gómez-Iglesias e Illanes, según la cual desde el momento mismo de la creación de la figura de los institutos seculares se habría visto que, aun ofreciendo ciertas ventajas, resultaba para el Opus Dei insatisfactoria, parcialmente inadecuada o insuficiente. Preciso es reconocer que se trata de una tesis corroborada por la opinión de otros autores del Opus Dei que recientemente han escrito sobre el tema. Limitándonos a dos ejemplos muy breves -de libros asimismo breves y sintéticos- Helming afirma que "la Santa Sede otorgó (1950) al Opus Dei las aprobaciones necesarias, aunque el marco jurídico que se le atribuyó no era lo que el fundador tenía pensado" (Helming, 52), mientras que Dominique Le Tourneau, en el

pequeño volumen de la colección "Que sais-je?", escribe que la solución "no respondía plenamente a las exigencias de la naturaleza propia del Opus Dei" (Le Tourneau, 59), y que monseñor Escrivá "aceptó estas soluciones parciales, que no respondían íntegramente al carácter del Opus Dei, sin ceder en aquello que constituía el carisma de la fundación" (ibíd., 59). Aunque el libro de Le Tourneau es del año 1984 (2. ed. 1985), con esta fórmula sintetiza bien la que será, tratada con mucha mayor extensión y profundidad, la tesis de Fuenmayor, Gómez-Iglesias e Illanes en 1989.

Otros autores tienden a situar algo más tarde el inicio de la insatisfacción con la fórmula de los institutos seculares, considerándola además como un proceso gradual, debido menos a la fórmula arbitrada en la constitución apostólica "Provida Mater Ecclesia" de 1947, que a su posterior aplicación, mediante la cual la Sagrada Congregación de Religiosos habría ido asimilando de forma progresiva los institutos seculares a los religiosos, con el consiguiente disgusto del Opus Dei.

Semejante interpretación presenta una clara ventaja, por cuanto permitiría entender por qué, después del decreto de 24 de febrero de 1947 que le hace acreedor al título de "Premum Institutum Saeculare", el Opus Dei se apresura a obtener la aprobación definitiva como tal instituto secular, objetivo que efectivamente alcanza antes que ningún otro, con el decreto del 16 de junio de 1950, que empieza con las palabras "Primum inter Instituta Saecularia". Y no sólo eso, sino que permitiría igualmente hacer encajar el texto de Salvador Canals de 1954 ("Institutos seculares y estado de perfección"), quien escribe que "el contenido de esta constitución ("Provida Mater Ecclesia") encierra un interés especial para los lectores españoles por el hecho de haber sido precisamente un instituto de origen español, la "Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y Opus Dei", el primero en entrar en los nuevos moldes jurídicos creados por la Iglesia" (Canals, 1954, 14). El autor afirma más adelante que el artículo cuarto de este mismo documento pontificio distingue los institutos seculares, dependientes de la Sagrada Congregación de Religiosos, de otras sociedades que "por no tener estado de perfección completo" dependen de otra Sagrada Congregación: con lo cual parece estar defendiendo incluso esa adscripción a la Sagrada Congregación de Religiosos, que posteriormente será presentada, por el contrario, como uno de los inconvenientes máximos con los que se encuentra el Opus Dei.

Dice Canals, en efecto, que "en concreto, podemos llamar completo al estado de perfección en el cual se profesan los tres consejos generales -pobreza, castidad y obediencia- que por antonomasia se llaman evangélicos" (Canals, 1954, 47), mientras que de otro modo habría que hablar de un estado de perfección incompleto. Y por último se refiere (según ha quedado dicho más arriba) al Opus Dei como el "instituto español al que ha cabido la gloria de ser el primer instituto secular de derecho pontificio" (ibíd., 81), porque "apareció claramente que el "Opus Dei" encarnaba el tipo perfecto de instituto secular" (ibíd.,82).

El problema estriba en que si esta interpretación postergaría la insatisfacción del Opus Dei con el marco jurídico de los institutos seculares hasta una fecha posterior a 1954, por su parte los

documentos del Congreso de Madrid nos obligarían a retrasarla todavía más, dejando como único margen posible los dos años exactos que median entre la clausura del Congreso y la fecha de la carta de monseñor Escrivá. Ello implicaría, por consiguiente, que en este lapso de tiempo se hubiese producido un acontecimiento bastante importante como para motivar un cambio tan drástico de actitud por parte del Opus Dei.

En el capítulo anterior se ha podido verificar que ninguno de los acontecimientos que la literatura "oficial" destaca como particularmente significativos parece susceptible de ser interpretado en dichos términos. Otro tanto cabría decir de aquellas cuestiones que considerábamos insatisfactoriamente resueltas por ahora, relativas a dos momentos críticos, pero situados ambos bastante antes del año 1956.

Por lo demás, en una única ocasión hemos dado con un artículo (de un autor ajeno al Opus), que sostuviera la tesis según la cual una de las razones que habrían inducido al Opus Dei a desmarcarse de los institutos seculares sería que, desde un punto de vista jurídico, la actuación de los miembros de la Obra comprometía de hecho a la institución en cuanto a tal (Ortuño, 1963). Lógicamente, este hecho podría guardar relación con la incorporación de algunos socios del Opus Dei a ciertos cargos públicos del régimen franquista, fenómeno sobre todo visible a partir precisamente de 1957.

Aun así, la tesis tiene en su contra el hecho de no haber sido aducida casi nunca, y la constante -y diríamos que razonable- insistencia del Opus Dei en el sentido opuesto, a saber, que la actuación de los miembros de la Obra en los diversos ámbitos de la vida pública no involucra ni compromete a la institución en cuanto a tal. Y en cualquier caso, las propias Constituciones del año 1950 prevén expresamente que los miembros laicos pueden asumir cargos en la administración pública y en la enseñanza universitaria, ejercer profesiones como las de abogado o médico, y dedicarse al comercio y a actividades económicas (art. 15). Por otra parte, uno de los socios que ejerce uno de dichos cargos, López Rodó, explica en sus "Memorias" cómo en un encuentro en Roma, el día 15 de junio de 1960, monseñor Escrivá le dijo textualmente: "La presencia en la vida pública de algunos miembros del Opus Dei es consecuencia natural del crecimiento y expansión de la Obra. Hoy ya a nadie choca, todo el mundo admite como cosa normal la actuación pública de miembros del Opus Dei, que son ciudadanos con los mismos derechos que los demás" (López Rodó, 1990, 226).

c) Antes de abandonar esta búsqueda de indicios que no parece conducir a ninguna parte, convendría acaso dejar constancia de otra coincidencia de fechas, casual o no. La carta de monseñor Escrivá está fechada el 2 de octubre de 1958: se trata, por lo tanto, del preciso momento en que Pío XII, gravemente enfermo, iniciaba la que había de ser su última semana de vida (murió el día 9 del mismo mes de octubre).

Cabría preguntarse si la carta, que lleva la fecha del 2 de octubre para simbolizar la conmemoración del "mito de los orígenes" de la fundación del Opus (2.10.1928), no fue escrita en este momento en previsión del

posible resultado del cónclave que habría de elegir al sucesor de Pío XII. Según quien hubiera resultado elegido, la carta habría podido ser tal vez utilizada con el fin de acelerar una posible transformación jurídica. Pero la sorpresa ante la elección del cardenal Roncali, y sobre todo el cúmulo de sucesivas sorpresas de los inicios del pontificado de Juan XXIII, habrían aconsejado esperar un tiempo prudencial (concretamente hasta el año 1962), antes de dar el primer paso, en forma dc carta de monseñor Escrivá a Juan XXIII y al secretario de Estado (ambas del 7 de enero de 1962; reproducidas en Fuenmayor y otros autores, 568 y 569); un primer paso francamente tímido por lo demás, ya que e1 tono adoptado es mucho más moderado que el de la carta de 1958, la cual, por cierto, "no es mencionada en absoluto".
Preciso es añadir, por otra parte, que existe como mínimo un texto que de algún modo relaciona la problemática jurídica del Opus Dei con la muerte de Pío XII. Se trata del libro de Alberto Moncada, "Historia oral del Opus Dei". Y curiosamente se trata, además, de unas páginas del libro de Moncada en las cuales éste comete un error grave. En efecto, al hablar de los esfuerzos del Opus por obtener la aprobación vaticana, Moncada escribe: "El final del expediente se produjo en los últimos meses del pontificado de Pío XII, y para entonces Escrivá y sus hombres se conocían bastante bien los pasillos del Vaticano y se ufanaban de haber hecho algunas trampillas burocráticas para el mejor fin de sus planes. La última firma de Pío XII se consiguió literalmente en su lecho de muerte. Parce que incluso el documento original conserva las huellas de esa circunstancia" (Moncada, 1987,24). Si tenemos en cuenta que la frase siguiente del mismo libro empieza diciendo que "la aprobación definitiva lleva la fecha del 16 de junio de 1950", dato que sí es correcto esta vez, ello implica que el autor comete el error de situar el fallecimiento de Pío XII más de ocho años antes de la fecha real.
Por otra parte, y aun suponiendo que Alberto Moncada -que al fin y al cabo conoció el Opus Dei desde dentro, puesto que perteneció a él durante bastantes años- hubiera oído hablar de un acontecimiento importante en el momento en que Pío XII se hallaba "en su lecho de muerte", y que posteriormente se hubiera confundido, creyendo que era "la aprobación como instituto secular" cuando en realidad se habría tratado de la declaración de la voluntad de monseñor Escrivá que "en lo sucesivo no se nos aplique ese nombre", nos que daríamos tan sólo con la frágil hipótesis de que la carta del 2 de octubre de 1958 hubiese sido redactada en previsión de lo que pudiera ocurrir en el Vaticano después de la muerte de Pío XII.
Está claro, pues, que por esta vía de la búsqueda de indicios significativos que nos permitan hallar -entre 1956 y 1958- explicaciones del porqué de la divergencia radical entre la posición sostenida por el Opus Dei en el Congreso de Madrid y la adoptada por monseñor Escrivá en su carta, no hay forma de salir del atolladero.
¿Será porque no somos capaces de dar con el hecho clave que provoca el cambio? Tal vez; aunque lo más lógico sería pensar que la literatura "oficial" difícilmente habría podido omitir un hecho tan importante. Todo ello parece conducirnos, por tanto, a la conclusión de que al

simbolismo de la fecha de la carta -el día 2 de octubre- habría que añadir además la paradoja de su título: "Non ignoratis". "No ignoráis", empieza escribiendo el "Padre"; y, en cambio, habríamos de acabar afirmando que lo ignoramos todo acerca de las razones por las que escribe la carta.
d) ¿Y si el problema fuera otro? ¿Si el problema no estribara en hallar o dejar de hallar un acontecimiento decisivo? ¿Y si se tratara más bien de un problema de método? En tal caso sería preciso ensayar una vez más el método de Chesterton y su padre Brown, puesto que el intento de reconstrucción de los hechos a partir de los indicios proporcionados por la literatura "oficial" no parece conducir a ninguna parte.
¿En qué consistiría en este caso la aplicación del método del padre Brown? Consistiría en poner en tela de juicio aquello que es evidente; mejor dicho, aquello que durante todo el rato ha sido dado por supuesto. Es decir, la carta: la carta del 2 de octubre de 1958.
Primera hipótesis alternativa, pues. ¿Podrían haberse equivocado Fuenmayor y sus colaboradores en la datación de la carta? Si en lugar de ser del año 1958 fuera algo posterior, ¿se desvanecerían los problemas de interpretación?
Y a la vez, claro está, primera dificultad, prácticamente insuperable: ¿es concebible un error de semejantes características en el libro de Fuenmayor y sus colegas? Bien es cierto que acabamos de tropezar con un error similar, de ocho años de diferencia, en el libro de Moncada: y en ese caso se trata indiscutiblemente de un error...
Tal como se presenta la carta en el volumen de Fuenmayor y otros autores (p. 321ss), no hay dato alguno que ayude a certificar la autenticidad de la fecha; pero tampoco hay ningún elemento concreto que permita ponerla en duda. En cuanto a la reproducción del documento (ibíd., 563), está encabezada por una sencilla referencia: "RHF-EF-581002-1". Las siglas RHF significan Registro Histórico del Fundador (Fuenmayor y otros autores, presentación, p. 17), y las cifras indican evidentemente el año, el mes y el día, confirmando por lo tanto que se trata del año 1958.
Paradójicamente, es la obra de Giancarlo Rocca la que permite establecer que el error, suponiendo que lo hubiera, no sería imputable a Fuenmayor y sus colaboradores, sino que en todo caso vendría de más lejos y de más arriba. En efecto, Rocca publica igualmente la carta de monseñor Escrivá, pero en latín y no en español. Y repite la fecha: 2.10.1958. Sin embargo él ha debido sacarla de otra fuente, puesto que Rocca no ha tenido acceso al archivo personal de monseñor Escrivá; él la extrae de una edición de los Estatutos de la prelatura de la Santa Cruz y de la Obra de Dios ("Codex iuris particularis"), publicada en Roma el año 1983, donde la carta figura como texto introductorio (p. XXIII-XXX).
Por otra parte, el documento reproducido por Rocca incluye una nota (ausente en la edición de "Itinerario"), justamente a continuación de la fecha, que dice -en latín- que el día 14 de febrero de 1964 el fundador envió a Pablo VI una copia de la carta, junto con un ejemplar de las Constituciones o Estatutos entonces en vigor, y que ahora (1983), una vez obtenido el tipo de reconocimiento jurídico tan anhelado por el

"Padre", se incluye el documento en la edición de los Estatutos de la prelatura (Rocca, 1985, 187).
Esta aclaración, que repetimos que no figura en el documento reproducido en "Itinerario", aparece no obstante en el texto del volumen. Veamos qué dicen los autores (Fuenmayor y otros autores., 350): después de la primera audiencia concedida por Pablo vi al fundador, el día 24 de enero de 1964, en la cual "se interesó por el problema institucional de la Obra", monseñor Escrivá remitió al Santo Padre una carta, a la que adjuntaba, "cumpliendo un deseo expresado por el Papa", un ejemplar de las Constituciones "en su edición de 1963" (que son las aprobadas en 1950, con una serie de modificaciones introducidas en 1963, básicamente la supresión de los capítulos 3 y 4 de la parte segunda), "incluyendo a modo de introducción la carta de 2 de octubre de 1958" (ibíd., 350), además de "otro pequeño volumen relativo al espíritu del Opus Dei, y una amplia nota -"Appunto riservato all'Augusta Persona del Santo Padre"- en que, a modo de cuenta de conciencia, exponía y comentaba algunas cuestiones y afanes que llenaban su espíritu".
Dado que el apéndice documental incluye la carta de monseñor Escrivá a Pablo VI (Fuenmayor y otros autores, 574s), observemos cuáles son las palabras textuales del fundador (en italiano). Tras un breve preámbulo en el que expresa su emoción por haber podido "avvicinare e ascoltare" al Santo Padre, y tras decir que este solo hecho, así como su bendición, "mi hanno ripagato dei 36 anni di servizio alla santa Madre Chiesa attraverso la mia vocazione all'Opus Dei", añade que le envía un "vo/umetto" con las Constituciones del Opus, y otro sobre el espíritu de la Obra, además de un "appunto" y de la fotocopia de unas cuantas páginas de un libro del cardenal Suenens. Curiosamente, sin embargo, Escrivá no hace referencia explícita alguna a la inclusión de la carta del 2 de octubre de 1958 a sus "hijas e hijos queridísimos".
Nuevamente nos hallamos, pues, con problemas y con aparentes contradicciones. ¿De qué modo enfrentarnos a ellas a partir de la "metodología del padre Brown"?
La evidencia inicial decía que monseñor Escrivá dirigió una carta a los miembros de la Obra el 2 de octubre de 1958 (aniversario de la fundación del Opus Dei), que una copia de dicha carta fue remitida a Pablo VI el 14 de febrero de 1964 (aniversario de la fundación de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz) y que apareció publicada el año 1983 (junto con los Estatutos de la prelatura). La no aceptación de la evidencia inicial supondría formularse interrogantes como los siguientes: ¿realmente redactó monseñor Escrivá la carta "Non ignoratis" el día 2 de octubre dc 1958? Si la escribió, ¿la envió a sus "hijas e hijos"? ¿Con alguna condición, como por ejemplo la prohibición de hacer uso de ella? ¿Podría haberse escrito la carta con posterioridad a 1958 y antes de 1964? ¿Formaba parte de los documentos que monseñor Escrivá remitió a Pablo VI en aquella fecha? ¿Podría haber sido redactada incluso entre 1964 y 1975, año de la muerte del fundador? Y por último, con el fin de no omitir ningún interrogante posible -verosímil o inverosímil- ¿podría haber sido redactada después de 1975 y no ser, por consiguiente, una carta de monseñor Escrivá?

La hipótesis de una redacción posterior a 1964 es posible, pero no necesaria; con la única condición de que se ponga suficientemente de relieve que la carta no se hace pública hasta e1 año 1983 y que antes de la aprobación del Opus Dei como prelatura no es jamás citada como fuente por ningún estudio.

La hipótesis de una redacción en la fecha oficial del 2 de octubre de 1958 es igualmente posible. Pero parece exigir una serie de explicaciones complementarias, que por ahora jamás han sido dadas. Básicamente en dos sentidos: ¿qué clase de difusión tuvo, y qué capacidad tenían sus destinatarios de hacer públicamente referencia a ella? Esta hipótesis tendría la ventaja inmensa de ser la única que concordaría con las afirmaciones oficiales del Opus Dei: pero mientras no puedan resolverse satisfactoriamente las aparentes contradicciones con las que hemos ido tropezando a lo largo de estas páginas, no nos parece que pueda descartarse totalmente la tercera hipótesis, de una redacción situada entre 1958 y 1964; o bien, alternativamente, la de una redacción en el año 1958, pero desconocida durante un cierto tiempo incluso para algunos de los más directos colaboradores de monseñor Escrivá.

En efecto, ¿cómo explicar de otro modo que las Ediciones Rialp publiquen en julio de 1960 un libro de Salvador Canals, "Los institutos seculares" (prescindamos aquí del otro volumen, "Institutos seculares y estado de perfección", reeditado en 1961 pero cuya primera edición es de 1954), con un contenido que sólo resulta comprensible suponiendo que el autor ignorara el texto de la carta del "Padre"?

Escribe Canals (1960, 19): "Se equivocan los que confunden a un instituto secular con una simple asociación de fieles". Leemos en "Itinerario" (p. 354, nota 162): "Es de advertir que, para evitar el empleo dcl término "instituto secular", monseñor Escrivá lo sustituyó, durante este período, por el de "asociación"; consideró legítimo hacerlo así, de acuerdo con su afirmación -que es también la de la constitución apostólica "Provida Mater Ecclesia"- de que los institutos seculares son asociaciones de fieles."

Escribe Canals (1960, 35): "La evolución histórica nos muestra que actualmente el estado de perfección se ha diversificado en dos grandes ramas: el estado religioso y el estado de perfección completo profesado en los institutos seculares." Teóricamente monseñor Escrivá habría afirmado "dos años antes" que "no deseamos para nosotros el estado de perfección".

En su bibliografía al final del volumen, Canals cita los títulos de dos contribuciones, de monseñor Escrivá y de Alvaro del Portillo, en el "Congressus generalis de statibus perfectionis", celebrado en Roma el año 1950. "Nunca quisimos", afirmaba el "Padre" en su carta, "asistir a los congresos o asambleas de los que se dice que están en estado de perfección".

El libro de Canals casi nunca es citado en los estudios de miembros de la Obra, y resulta hoy prácticamente ilocalizable. De los cien primeros volúmenes de la colección "Patmos" de las Ediciones Rialp, es el "único" de un autor español que no ha sido reeditado. En el "Annuario Pontificio" del año 1961, por vez primera el nombre de Canals no figura

entre los que trabajan en la Sagrada Congregación de Religiosos, en la que continuarán todavía durante bastantes años otros miembros del Opus Dei. A partir del año 1962, Canals parece especializarse, dentro del ámbito de la Curia vaticana, en temas relacionados con la cinematografía.
Monseñor Julián Herranz es, desde 1991, obispo de la prelatura del Opus Dei. Desde el año 1984, es el secretario del Consejo Pontificio para la interpretación de los textos legislativos (al que pertenece asimismo Amadeo de Fuenmayor), llamado anteriormente Comisión Pontificia para la interpretación auténtica del Código dc derecho canónico. Antes había sido oficial de la Comisión para la revisión del derecho canónico, de la que Alvaro del Portillo fue consultor. Su primer cargo en la Curia lo ocupó en 1961, en la "sección dc actividad pastoral y catequética" de la que antes del concilio Vaticano II se denominaba Sagrada Congregación del Concilio, y que básicamente se ocupaba "De disciplina cleri et populi christiani", junto a Alvaro del Portillo, y bajo la presidencia del cardenal Ciriaci, nombrado en 1962 "protettore" del Opus Dei (datos extraídos de los Anuarios Pontificios correspondientes).
El año 1964, Julián Herranz publicó un artículo en la revista "Ius Canonicum" (de la Universidad de Navarra, n°. 4/2, 1964, 303-333), titulado "La evolución de los institutos seculares". Dicho artículo ha sido considerado por muchos autores como la primera exposición pública de la nueva actitud adoptada por el Opus Dei. Por ponerlo, aunque sea simplificadamente, en una sola frase, la tesis de Herranz es que después de la aprobación del primer instituto secular (el Opus Dei), la práctica de la Sagrada Congregación de Religiosos les ha hecho evolucionar progresivamente hacia las formas típicas de los religiosos; que el único que se mantiene fiel a los orígenes es el Opus Dei, y que en vista de la situación, "el Opus Dei no puede ser ya considerado, porque de facto no lo es, instituto secular" (ibíd., 331).
La expresión es idéntica a la de la carta de monseñor Escrivá ("de hecho no somos un instituto secular"), y aquí aparece publicada por vez primera.
Rocca atribuye una importancia notable al artículo de Herranz, que resume y comenta detalladamente (Rocca, 1985, 93-97). Fuenmayor, Gómez-Iglesias e Illanes, por el contrario, no parecen querer atribuirle esa importancia, ya que a lo largo de todo su volumen se refieren a él únicamente para decir que este fenómeno "de acercamiento de los institutos seculares a los religiosos, que implicaba una modificación por vía práctica de lo establecido en documentos pontificios" (Fuenmayor y otros autores, 313), "fue señalado con acentos fuertes en 1964, aunque aludiendo a hechos que databan de años anteriores, por J. Herranz" (ibid., 313, nota 40). También monseñor Escrivá, al ser preguntado en 1967 por el artículo de Herranz, se limita a responder que "el doctor Herranz expresa, bajo su personal responsabilidad, una tesis bien documentada; sobre las conclusiones de ese trabajo, prefiero no hablar" ("Conversaciones", n0. 25). Según Herranz, monseñor Escrivá había elevado "respetuosas protestas" (Herranz, 1964, 331) por esa evolución de los institutos seculares, ya desde el año 1948; el apéndice

documental de "Itinerario" no reproduce ninguna de estas supuestas protestas: la primera corresponde al año 1960 (Fuenmayor y otros autores, 566).

En cualquier caso, parece difícil no relacionar la que hoy se nos presenta como una carta del "Padre" del año 1958 con la conclusión de Herranz: el Opus Dei no es, "de facto", un instituto secular. Pero Herranz va algo más lejos -tal vez demasiado- al continuar la frase así: "...y en realidad ya nadie lo considera como tal" (Herranz, 1964, 332). La correspondiente nota a pie de página fundamenta esta afirmación en un artículo aparecido en una revista de León el mismo año 1964, y en las voces "Opus Dei" de una "Enciclopedia de la Cultura Española", un "Diccionario de Historia Eclesiástica de España", y "The New Catholic Encyclopaedia". Pese a que Herranz, contra su costumbre en todas las demás notas, no cita el año de edición de estas enciclopedias, se adivina que ninguna de ellas debe ser muy anterior a 1964. En cambio, Herranz parece olvidar que los documentos oficiales del Vaticano todavía "lo consideran como tal" el año 1964, y que como tal lo seguirán considerando hasta la edición del "Annuario Pontificio" de 1982, dieciocho años más tarde.

Independientemente, pues, de la fecha exacta de la carta que oficialmente se presenta como de 1958, el año 1964 parece haber sido el de la "consigna" pública del rechazo de la fórmula de los institutos seculares, tras un primer intento -tímido y frustrado- ante Juan XXIII el año 1962 (Fuenmayor y otros autores, 568-572). Ello induce a pensar que posiblemente llevaba razón el antiguo -y criticado por el Opus- libro de Daniel Artigues (1971, 134-137), cuando atribuía el origen de toda esta problemática a la "crisis", hasta hoy no clarificada, por la que atraviesa el Opus Dei en 1964. Habremos de abordar mínimamente la cuestión de dicha "crisis", por tanto, en el próximo capítulo: pero no sin concluir que de una carta, paradójicamente denominada "Non ignoratis", seguimos ignorando muchísimas cosas.

¿Puede aplicársele aquella máxima de Escrivá, según la cual "merece la pena aclarar las discordancias, y aclararlas con toda la paciencia que haga falta" ("Surco", n°. 574)? A nuestro entender, sí. Es más: a nuestro entender, hasta tanto no se haya hecho este paciente esfuerzo de clarificación, habría que aplicar a la carta del 2 de octubre de 1958 otra de las máximas del mismo libro de monseñor Escrivá de Balaguer: "Dices una verdad a medias, con tantas posibles interpretaciones, que puede calificarse de... mentira" (Surco, n°. 602).

CAPÍTULO XI. LA CONSOLIDACIÓN DEL OPUS DEI

1. Una nueva época

Aun suponiendo que tuviera un valor meramente simbólico, lo cierto es que la fecha de la carta de monseñor Escrivá, de la que nos hemos ocupado en el capítulo anterior, no podía haber sido elegida con mayor acierto, al menos desde nuestra perspectiva concreta. En efecto, era como si el presente trabajo hubiese necesitado hallar, en torno a estas fechas, un hecho con valor de símbolo que nos permitiera separar el período a partir del cual será posible centrar fundamentalmente la atención en la temática concreta de la segunda parte de este estudio, del primer período analizado hasta aquí, que nos habrá proporcionado los antecedentes históricos de la cuestión, al mismo tiempo que la ha contextualizado.

La fecha del mes de octubre de 1958 satisface efectivamente, para nuestro propósito, todos los requisitos de semejante delimitación. En la historia de la Iglesia católica supone el verdadero fin de toda una época y el inicio de una etapa nueva por muchos conceptos. Durante ese mes se produce el fallecimiento de Pío XII (el día 9) y la elección de Juan XXI1I (el día 28). El anuncio de la convocatoria del concilio Vaticano II, al cabo de menos de tres meses, representará en el seno del catolicismo una convulsión de consecuencias importantísimas, tanto "ad intra" como "ad extra". En este sentido, el cambio de pontífice simboliza una transformación que va mucho más allá del mero (aunque significativo) cambio de apariencia y de estilo personal entre dos figuras tan heterogéneas como las de Pío XII y Juan XXIII. La transformación afectará a importantes aspectos de la autodefinición de la propia Iglesia, y singularmente a los modos de ejercicio de la autoridad y al tipo de relaciones entre el laicado y el clero, así como entre este último y la jerarquía. La transformación afectará asimismo a las relaciones entre el catolicismo y los demás grupos religiosos, cristianos y no cristianos. Y supondrá, en último término, la adopción de un nuevo modelo de "presencia de la Iglesia en el mundo", por decirlo en el lenguaje de la época, o, en terminología más habitual en sociología, un nuevo modelo de inserción de la institución eclesiástica dentro de la sociedad global.

Ese nuevo modelo de inserción de la Iglesia en la sociedad tiene, para la España de Franco, graves consecuencias, en la medida precisamente en que la legitimación del régimen político de Franco se había apoyado, en muy buena parte, en otro modelo distinto de inserción que en cierto modo la propia Iglesia católica va a desautorizar. Estado oficialmente católico, el Estado español podía justificar la ausencia de toda modalidad de "pluralismo" en nombre de la necesaria lucha contra los perniciosos efectos del "proceso de secularización", que en otros países estaban contribuyendo decisivamente a la decadencia inherente, según el lenguaje oficial, a las democracias liberales. Recordemos una vez más la fórmula de Rafael Calvo Serer, miembro del Opus Dei, en un artículo periodístico del año 1957 (diario "ABC", 23 de mayo): "La libertad de conciencia conduce a la pérdida de la fe, la libertad de

expresión a la demagogia, a la confusión mental y a la pornografía, y la libertad de asociación al anarquismo y de rechazo al totalitarismo".
A partir del momento en que la Iglesia católica admita de forma oficial el "pluralismo" -y bendiga la libertad de conciencia, la libertad de expresión y la libertad de asociación- el régimen de Franco quedará súbitamente deslegitimado, para aparecer progresivamente como lo que era en realidad: un verdadero anacronismo en medio de la Europa occidental de la segunda mitad del siglo XX. (Ésta es la razón por la cual, de entre todos los documentos del concilio Vaticano II, el relativo a la "libertad religiosa" fue el que mayor crispación provocó a nivel político y mayores resistencias suscitó entre los obispos españoles más próximos al régimen.)
En este sentido, pues, el mes de octubre del año 1958 es una fecha que simboliza el momento crucial de un cambio de enormes repercusiones, que generará incomodidad y reticencias en la España franquista, como habrá de generarlas, por lo demás, en la por definición conservadora burocracia de la Iglesia.
Ahora bien: lo cierto es que por más que con el inicio de su proceso de expansión internacional el Opus Dei empiece a tener ya muchas patas (el chiste del "Octopus Dei" o "pulpo de Dios" no tardó en ponerse en circulación), sus dos apoyos fundamentales, no obstante, siguen asentados en el Madrid de Franco y en la Curia vaticana. Lo cual implica que todo el conjunto de cambios prefigurados por la elección de Juan XXIII le pillan, literalmente, a contrapié. Hasta tal punto, que durante las décadas de los años sesenta y setenta la historia entera del Opus podría leerse como la historia de la tensión entre la resistencia y la adaptación a dichos cambios.
Con todo, no se agota aquí la significación simbólica de la fecha del mes de octubre de 1958. En efecto, éste es exactamente el momento en que inicia sus actividades el Centro de estudios empresariales que el Opus Dei establece en Barcelona, aunque vinculado a la Universidad que el propio Opus Dei posee en Navarra. Simultáneamente la Compañía de Jesús se encarga de poner en funcionamiento un centro similar, también en Barcelona. Ambas instituciones, que llegarán a adquirir notable importancia, se hallan hoy situadas a unos pocos centenares de metros una de otra. Por último, ese mismo mes de octubre de 1958 es el del comienzo de las actividades de la Escuela de administración pública creada por Laureano López Rodó, miembro del Opus Dei, en las proximidades de Madrid (López Rodó, 1990, 156).
De este modo resulta posible fechar en octubre de 1958 -aunque sea sólo simbólicamente- la institucionalización de dos procesos conceptualmente distintos, desarrollo económico y modernización (Berger, 1986), pero que en la España de los años sesenta serán concomitantes y estrictamente paralelos: las Escuelas de estudios empresariales simbolizarán la incorporación de la economía española al sistema capitalista moderno, por la vía de la modernización de las empresas, mientras que la Escuela de administración pública jugará un papel de primera magnitud en la modernización del aparato estatal, por la vía de la formación tecnocrática, impulsada desde las instancias responsables de los Planes de desarrollo económico.

Dado todo este conjunto de factores, en los que el Opus Dei está de un modo u otro implicado, el hecho de que el mes de octubre de 1958 se inicie con la carta "Non ignoratis" de monseñor Escrivá, y con la manifestación de su voluntad de desmarcarse de la figura jurídica de los "institutos seculares" y de las formas del llamado "estado de perfección" reviste un valor simbólico incuestionable.

Así pues, en la conmemoración de los treinta años de la (no menos simbólica) fecha de fundación del Opus Dei, el documento que en el capítulo anterior hemos analizado simbolizaría la toma de posición del movimiento fundado por Escrivá ante todos los cambios que se avecinan. En este sentido habría que decir de la carta del 2 de octubre de 1958, y sobre todo de su fecha, aquello de "se non é vero é ben trovato".

De ahí que en este punto preciso cupiera abandonar el rompecabezas del Opus Dei, con el fin de centrarnos exclusivamente de ahora en adelante en el tema de las relaciones entre su ética económica y su ascética profesional, por una parte, y la modernización y el desarrollo económico, por otra.

Al mismo tiempo sin embargo no quisiéramos dejar súbitamente interrumpida aquí una mínima visión panorámica de la que ha sido la evolución histórica del Opus Dei hasta nuestros días. Siquiera de forma esquemática, por tanto, reanudaremos el hilo de los distintos aspectos de la vida y la actuación del Opus donde la habíamos dejado en las páginas anteriores, para ver cuáles son los acontecimientos principales que desde entonces hasta hoy tienen lugar.

Por otra parte, y en la medida en que lo que básicamente caracteriza la evolución del Opus Dei a lo largo de todos estos años es la progresiva ampliación de sus bases de reclutamiento, la consolidación y extensión de su implantación internacional, y la creciente diversificación de las actividades que directa o indirectamente patrocina, hay un elemento básico y decisivo que a partir de ahora será preciso tomar en consideración y al que hasta aquí, en cambio, no había sido indispensable prestar atención. Concretamente nos referimos al hecho de que, como consecuencia de su crecimiento y de su diversificación, va a producirse en el seno del Opus un lógico fenómeno de relativa distanciación entre "las bases", cada vez más numerosas, y "la cúpula", cada vez más especializada en las tareas de dirección.

Se trata de un distanciamiento que no tiene por qué implicar forzosamente la aparición de conflictos internos, hasta cierto punto inevitables en toda gran organización, pero de los que el Opus Dei ha sabido preservarse en muy buena medida (excepto tal vez en algún momento particularmente critico, como por ejemplo en las postrimerías de la década de los sesenta, en que una serie de sacerdotes jóvenes abandonan el Opus por desacuerdo con sus "compromisos políticos", y "nueve responsables solicitan ser relevados de sus funciones"; Hermet, 1981, II, 470). Nos referimos más bien, sencillamente, al hecho de que si entre el "grupo de amigos" de los años cuarenta y buena parte de la década de los cincuenta existía una relativa posibilidad de conocimiento recíproco y de colaboración más o menos estrecha, en la organización compleja e internacional que es ahora el Opus Dei dichas

relaciones son necesariamente mucho más tenues. Y ello comporta una doble consecuencia, que a nuestro modo de ver deberá ser especialmente tenida en cuenta.
Por un lado, explica la que va a ser la evolución ideológica del Opus Dei: aquello que en los textos estatutarios había quedado definido como "objetivo específico" del instituto va a resultar cada vez más incómodo, por cuanto el grupo se hace demasiado numeroso y demasiado diverso como para poderse sentir plenamente identificado con el recurso a la etiqueta de los "intelectuales" y de la "parte directiva de la sociedad": de donde la progresiva insistencia en "la santificación del trabajo" (sin mayores precisiones) como único denominador común de todos los socios de la Obra. Y en segundo lugar se hará cada vez mayor hincapié en la "libertad" de cada uno de los miembros en su actuación, por cuanto nuevamente el Opus Dei se halla confrontado al hecho de que sus socios son demasiado diversos y demasiado numerosos como para poder imponer criterios homogeneizadores.
En cuanto a la segunda consecuencia, se trata de que en cada uno de los ámbitos de actuación del Opus Dei van a surgir los correspondientes "expertos", muchas veces con escasas conexiones mutuas: entre un sacerdote del Opus Dei en el Perú, una socia numeraria que trabaja en una librería universitaria en Pamplona, aquel que dirige una residencia o un club en Chicago o en un país africano, y el economista que se dedica a la formación de empresarios en Manila, las relaciones son, como apuntábamos, mucho más tenues que en un periodo histórico anterior.
Como resultado de todo ello se produce así el distanciamiento al que hacíamos referencia, y que implica que la mayor parte de los miembros de la Obra (las "bases") no necesariamente tienen por qué estar al corriente de las actuaciones de sus dirigentes, y en especial de "la cúpula" romana. Más aún si se tiene en cuenta que la literatura "oficial" se preocupa por divulgar determinados tipos de actividades, a la par que otros quedan en una discretísima penumbra.

2. Expansión y diversificación

Aunque sea de forma esquemática, vamos a tratar de ver cómo se lleva a cabo, a partir de 1958, el continuado proceso de internacionalización del Opus Dei. Para ello vamos a fijarnos tanto en su expansión como en la creciente diversificación de sus actividades, y vamos a distinguir tres grandes tipos o modelos de implantación: el de los países no europeos donde ésta es mas reciente (de entre los que, sin pretensiones de exhaustividad, elegiremos cuatro como muestra), el del continente sudamericano, que presenta unas características netamente diferenciadas, y el de los países europeos (con la salvedad de España y del caso peculiar de Roma y del Vaticano, que serán abordados posteriormente en unos apartados específicos).

1) Cuatro países de nueva implantación: Australia, Filipinas, Japón, Kenya

a) Australia. Presencia del Opus Dei desde 1963; los primeros miembros son españoles y norteamericanos. En 1965, primer grupo femenino de tres españolas (numerarias auxiliares).
Actividades: Inauguración del primer centro cultural el año 1965 (objetivo: preparar a estudiantes para su ingreso en la universidad). Inauguración, en 1971, de una residencia para 200 estudiantes universitarios, cerca de Sidney (Warrane College), que es simultáneamente un centro docente. Con posterioridad se abren una residencia femenina, un centro de formación en labores domésticas y, para los muchachos, dos centros de estudios y un club para estudiantes, así como un colegio de niñas y otro de niños, promovidos por miembros del Opus, aunque no constan oficialmente como centros del Opus (Sastre, 495ss; West, l6lss).
Conflictos: A los tres años de haberse inaugurado el Warrane College, la universidad abre una investigación oficial a raíz de una serie de protestas estudiantiles: porque estaba prohibida la entrada de mujeres en las habitaciones, según West; por la censura de periódicos y televisión, y por las presiones a las que son sometidos los estudiantes a fin de que ingresen en el Opus, según Walsh (Walsh, 72); ninguna referencia a conflicto alguno en el libro de Sastre.
Cifras: En 1987, unos 300 miembros y nueve sacerdotes. Los miembros "ejercen las más variadas profesiones, unas científicas, académicas y altamente intelectuales, y otras manuales" (West, 173).

b) Filipinas.

Presencia a partir de 1964; llegada de las primeras mujeres en 1965.
Actividades: Un centro cultural, un centro de conferencias, una escuela de formación profesional para futuras criadas y camareras; y sobre todo, el Centro de Investigación y Comunicación, fundado en 1967, que es un instituto de estudios económicos y de formación empresarial, y que ha terminado convirtiéndose casi "en una universidad especializada en economía, ciencias empresariales, pedagogía y humanidades" (West, 151). De esta institución dependen, por su parte, dos centros de formación profesional obrera (mecánica, electricidad, electrónica), uno de los cuales está subvencionado desde Alemania por una fundación estrechamente vinculada al Opus Dei (Hertel, 65s).
c) Japón. En 1958 uno de los primeros discípulos de Escrivá es enviado al Japón; al poco tiempo le siguen otros dos españoles, sacerdotes como él. Las primeras mujeres llegan en 1960.
Actividades: La obra más importante es un instituto de idiomas, con locales para unos 1.500 alumnos, y una residencia, en Ashiya. En Nagasaki abren una escuela, con dos secciones (masculina y femenina). Concebido para universitarios y profesionales, el Centro de idiomas "pone en contacto a los japoneses con las lenguas y la civilización occidentales", a la vez que constituye un "foco de evangelización entre las personas que acuden a estudiar idiomas" (Sastre, 466s). También en este caso, pues, se da prioridad al "apostolado de la inteligencia" porque, como decía monseñor Escrivá, "a los hombres, como a los peces, hay que cogerlos por la cabeza" (Vázquez, 354).

d) Kenya. Idéntica pauta que en el caso anterior: inicialmente el "Padre" envía (1958) a uno de sus primeros discípulos, en este caso Pedro Casciaro, español y sacerdote. Tras las primeras gestiones preliminares, llega el primer grupo estable, que ha de hacerse cargo de las actividades; y posteriormente, un grupito de mujeres.

Actividades: Creación de un colegio universitario y residencia, ampliado luego con una escuela comercial (1966), una escuela secundaria (1978) y una escuela primaria (1987). Para las chicas, asimismo en Nairobi, escuela de secretariado, residencia, colegio, y en otro edificio una escuela de formación femenina. También aquí la pauta es, pues, la misma: formación de líderes y evangelización. En su libro West menciona sus entrevistas con antiguos alumnos del colegio universitario: un ingeniero, que trabaja para el gobierno y es cooperador del Opus; un profesor de contabilidad del propio colegio; un dirigente de una compañía petrolífera; un profesor de física y matemáticas. Y entre las mujeres, una jurista, miembro del Tribunal Supremo, convertida al catolicismo y socia del Opus; una asistenta social que trabaja en otro ámbito, "porque no podía aceptar la política anticonceptiva del gobierno" (West, 71); y un matrimonio con seis hijos, uno de los cuales se llama "Josemaría" (ibíd., 72).

Conflictos: En el caso de Kenya se produjo inicialmente un conflicto interesante, al considerar las autoridades eclesiásticas locales que el grupo promotor del Opus era un "grupo religioso misionero", con lo cual la subvención gubernamental para la retribución del personal docente quedaba automáticamente reducida en un 50 %. Ello provocó en 1960 una protesta del Opus a la Sagrada Congregación correspondiente, a fin de que no se tratara "a los miembros de los "verdaderos" institutos seculares como si fueran religiosos" (Fuenmayor y otros autores, 566s; cursiva en el original). El documento es sumamente interesante, en parte porque es una de las pocas pruebas concretas que tenemos de la confusión entre institutos seculares y religiosos, de la que tanto se lamentan los dirigentes del Opus Dei; pero en parte también porque "un año y medio después" de la carta de monseñor Escrivá diciendo que "no somos un instituto secular, ni se nos puede aplicar este nombre", el Procurador general del Opus Dei presenta a su instituto como un "verdadero instituto secular".

Basten estos cuatro países como muestra de un primer modelo de implantación del Opus Dei, a través de la creación de obras corporativas, de orden básicamente docente.

Preciso es añadir que la literatura "oficial" es enormemente selectiva, en el sentido de que sólo proporciona información acerca de determinados países, mientras que no explica absolutamente nada de otros. Así por ejemplo, los autores coinciden en hablar de Kenya con cierto detalle (Sastre, 460-463; West, 57-74), a la vez que de otro país africano, Nigeria, se dice simplemente que el Opus Dei está presente en él, sin ninguna otra indicación. Igualmente, se habla, aunque de forma vaga, de los Estados Unidos (Sastre, 388-392; West, 125-142), mientras que sólo se menciona la presencia del Opus Dei en el Canadá, sin ninguna explicación.

2) América Latina

a) La literatura "oficial" da de la implantación en los países de América Latina una visión que parece responder a un modelo de tipo muy distinto al que acabamos de comentar. Además de las residencias y colegios habituales en todos los países, se emprenden en el continente latinoamericano otras clases de iniciativas.

En el caso de México, por ejemplo (West, 111-123), el complejo de Montefalco (en el estado de Morelos) comprende un centro de promoción campesina, una casa de retiros, dos colegios, una escuela de capacitación agraria y una escuela femenina de "ciencias domésticas". Además de algunos otros centros, en la ciudad de México existe igualmente una clínica oftalmológica vinculada a la Universidad Panamericana, que es una universidad "fundada por miembros y amigos del Opus Dei" (West, 121).

También en el Perú el Opus Dei crea, además de un Instituto rural (con emisora de radio propia), la Universidad de Piura, al norte del país, con estudios de ingeniería, administración de empresas y periodismo (Sastre, 450). Otra Universidad es la de La Sabana, en Colombia (Seco, 165).

b) En segundo lugar, en diversos países de América Latina se ha acusado al Opus Dei de involucrarse directamente en la política, igual que en el caso de España. E igual que en el caso de España, oficialmente se ha dicho que el Opus Dei en cuanto a tal no interviene jamás en política, mientras que sus miembros gozan de entera libertad de actuación en este campo. Se han formulado acusaciones muy duras, que no se han podido probar, en el caso de Chile: vinculación con la CIA y con la dictadura de Pinochet. Dos autores alemanes llegaron a relacionar al Opus Dei con el tráfico de armas y con los "escuadrones de la muerte" y la llamada triple A argentina (Roth y Ender, 1984): pero perdieron el proceso judicial abierto a instancias del Opus Dei. También en Colombia se han hecho acusaciones semejantes.

Creemos que no seria incorrecto ni excesivo afirmar que en varios países de la América Latina algunos miembros del Opus Dei han asumido compromisos políticos -como lo habían hecho en España y "no" suelen hacerlo en la mayor parte de países europeos- y, por otra parte, que el Opus Dei en cuanto tal ha sido claramente beligerante en el conflicto que durante años ha enfrentado a las autoridades romanas y a los representantes de la llamada "teología de la liberación".

c) Un tercer rasgo característico de la implantación del Opus Dei en América Latina lo ha constituido su presencia institucional asumiendo responsabilidades pastorales. El año 1957 Pío XII confió al Opus Dei una "prelatura territorial" en el Perú (se trata de territorios que, sin constituir jurídicamente una diócesis, poseen su propio clero, con un "prelado" que ejerce las funciones de obispo). Al terminar el año 1988 había entre los miembros del Opus Dei (según los datos del "Annuarzo Pontificio") un total de once obispos, todos ellos en América Latina. Cinco en el Perú: un vasco, Ignacio María de Orbegozo, que había sido en 1957 el primer prelado de Yauyos, actualmente obispo de Chiclayo; y un peruano, Luis Sánchez Moreno, obispo desde 1961 y en la

actualidad en la prelatura de Yauyos. (Estos dos miembros del Opus son los únicos que participaron en las sesiones del concilio VaticanoII como "padres conciliares", hecho sin duda no fácil de asimilar para los miembros de la "cúpula romana" y en especial para monseñor Escrivá; véase Moncada, 1987, 29). Los otros tres son un catalán, Enric Pelach, obispo de Abancay desde 1968, y dos peruanos, Juan Antonio Ugarte, auxiliar de Cuzco, y Juan Luis Cipriani, auxiliar de Ayacucho.

En el Perú se hallan, pues, casi la mitad de los obispos del Opus Dei. Los seis restantes estaban, en el año 1988, en seis países distintos: Francisco de Guruceaga, obispo de Laguaira (Venezuela); Juan Ignacio Larrea, de origen argentino, obispo de Guayaquil (Ecuador); Hugo Puccini, obispo de Santa Marta (Colombia); Fernando Sáenz, español de origen, obispo auxiliar de Santa Ana (El Salvador); Alfonso Delgado, obispo de Santo Tomé (Argentina), y Adolfo Rodríguez, de origen español, obispo de Los Ángeles (Chile).

Este monopolio hispanoamericano se romperá por vez primera en 1989, al ser consagrado obispo un sacerdote europeo del Opus Dei, tras un conflicto que duró más de dos años (Hertel, 1 84ss): Klaus Küng, obispo de Feldkirch (Austria). Con posterioridad fueron consagrados un obispo en el Brasil, así como el prelado del Opus, Álvaro del Portillo, y Julián Herranz, residente igualmente en Roma y con un cargo importante en la Curia.

d) Finalmente, un último rasgo diferencia asimismo la presencia del Opus Dei en América Latina de la de los demás países (excepto España): las grandes concentraciones masivas con motivo de los viajes de monseñor Escrivá. Tales manifestaciones no se producen jamás en los distintos países europeos recorridos por el "Padre". En cambio, ésta es una de las características de sus tres viajes americanos (México, 1970; Brasil, Argentina, Chile, Perú, Ecuador, Venezuela, 1974; Venezuela y Guatemala, 1975): además del dato obvio de la posibilidad de comunicación en una lengua común, probablemente hay que ver en ello un reflejo del tipo de implantación que acabamos de comentar, con una presencia más visible del Opus Dei en la vida de estos países y, por ende, con una posibilidad objetiva de congregar a unos millares de personas. Si el Opus Dei había empezado en la España de los años cuarenta como obra "no de muchedumbres, sino de selección", y si en la mayoría de los países continúa siéndolo todavía hoy, en América Latina se transforma gradualmente en obra de selección y "también" de muchedumbres.

3) Europa

Esta distinción entre "selección" y "muchedumbres" constituye con toda probabilidad el mejor indicador para entender la diversidad de las iniciativas promovidas por el Opus Dei en los distintos países europeos. Residencias, centros culturales y clubs recreativos para jóvenes, son siempre el denominador común y el lugar privilegiado desde el que se propaga la influencia de la Obra y se lleva a cabo la selección de los candidatos a ingresar en ella. De todos modos, y como reconoce Luis Ignacio Seco, que es miembro de la Obra, "no he encontrado ninguna publicación exhaustiva de estas labores, lo cual me parece natural,

dada la poca afición de los miembros del Opus Dei a las estadísticas y a las gráficas de crecimiento" (Seco, 151).
El grado siguiente, dentro del proceso de expansión, lo constituyen los centros docentes propiamente dichos: escuelas primarias y secundarias, escuelas de formación profesional y de capacitación agraria, y escuelas de formación femenina. Así como, a otro nivel, las actividades relacionadas con los medios de comunicación: editoriales, librerías, revistas, etc.
a) La implantación del Opus Dei en la Gran Bretaña e Irlanda está mínimamente documentada merced a West (p. 97-109), Seco (p. 152s) y, desde una óptica no "oficial", Walsh (p. 159-165). Entre los hechos importantes no explicados por la literatura oficial es de destacar el documento publicado el año 1981 por el cardenal Basil Hume, obispo de la diócesis de Westminster. Tras haber "estudiado atentamente determinadas críticas públicas sobre las actividades del Opus Dei en la Gran Bretaña, así como la correspondencia que sobre este tema he ido recibiendo", con cartas de crítica y cartas de elogio, y después dc haber "celebrado reuniones con los responsables del Opus Dei", el cardenal decide hacer públicas unas recomendaciones, que previamente les han sido comunicadas a dichos responsables. El principio fundamental que las inspira es, de acuerdo con el obispo benedictino inglés, la necesidad de que cualquier movimiento internacional respete las características tradicionales y las formas de actuación habituales de las sociedades concretas en las cuales trabaja. Las cuatro recomendaciones son las siguientes: que no se exijan votos ni compromisos a los menores de edad; que los padres o tutores tengan conocimiento de la relación de los jóvenes con el Opus Dei; que se garantice la libertad individual de asociarse y de abandonar la organización sin coacciones, así como la libertad de elección de un director espiritual sin que éste haya de ser forzosamente del Opus Dei; y, finalmente, que en todas sus iniciativas y actividades el Opus Dei indique claramente quién las dirige o quién las patrocina (puede verse el texto íntegro del documento en Rocca, 1985, 205s).
Menores de edad, coacciones y secreto: el documento del cardenal Hume es especialmente interesante por cuanto permite precisar con bastante exactitud el tipo de acusaciones de las que el Opus Dei suele ser objeto. Justamente en el caso de la Gran Bretaña, y ante "la cerrazón de los ingleses en cuestiones personales" y su resistencia "ante cualquier conversación que tocara el ámbito privado de cada uno, en especial el tema religioso", monseñor Escrivá había instruido así a sus hijos británicos: "tenéis que meteros en la vida de los demás como Jesucristo se metió en la mía, sin pedirme permiso" (en Berglar, 282).
h) Un foco de implantación que recientemente ha adquirido gran importancia, y al que la literatura "oficial" apenas alude, es el de los países germánicos: concretamente, el norte de Suiza, Austria y el sudeste de Alemania. La razón del interés por esta zona, a la vez que la razón del discretisimo silencio, podría ser doble: en primer lugar, la hasta hace poco estratégica situación de Viena como "ciudad frontera entre las dos Europas" (Sastre, 442), que hacía exclamar a monseñor

Escrivá que "seréis mis hijos austríacos los que deis un buen empujón, desde vuestra tierra, a toda la labor en la Europa oriental".

Indudablemente esta "labor" ha comenzado ya, y no es imposible que se convierta en los próximos años en uno de los objetivos prioritarios del Opus Dei. Incluso pudiera dar lugar a un nuevo episodio de su histórica confrontación con la Compañía de Jesús. En una entrevista publicada en 1990 el jesuita francés Pierre de Charentenay, tras recordar la vocación de "formación de elites" de la Compañía, que se traduce en una "voluntad de estar presentes donde pueden decidirse las cuestiones importantes" (Charentenay, 71), comentaba que en 1990 no había ningún jesuita en Rusia, pero que posiblemente iría pronto un equipo; que en los países bálticos había ya algunos jesuitas, los cuales "sin duda recibirían refuerzos", y que otro tanto iba a suceder en Checoslovaquia y en Hungría (ibíd., 72).

En segundo lugar, preciso es decir que la implantación en esta zona germánica se ha producido, en parte al menos, mediante una penetración en las estructuras eclesiásticas diocesanas de los obispados, prácticamente contiguos, de Feldkirch (Voralberg, Austria), Augsburgo (Alemania) y Chur (región suiza de los Grisones y Liechtenstein). El autor que más abundante documentación aporta sobre esta área relaciona el hecho con la constitución de un importante centro financiero vinculado al Opus Dei y que gira básicamente en torno a dos grandes fundaciones (Hertel, 168-1 87).

c) En el caso de Italia, y prescindiendo momentáneamente del mundo relacionado con el Vaticano, además de las iniciativas habituales en otros lugares, debe destacarse, aunque sólo sea porque todos los autores del Opus Dei hablan expresa y largamente de él, el centro Elis (Educazione, lavoro, ístruzione, sport) inaugurado el año 1965. Erigido en un barrio periférico de Roma, el centro comprende una escuela de formacion profesional, una residencia y un club deportivo para muchachos, así como las instalaciones equivalentes para las chicas. La originalidad del centro Elis no radica tanto, por consiguiente, en el contenido de sus actividades, similares a las de tantos otros, antes bien en dos hechos simbólicamente significativos para el Opus Dei.

El primero de ellos tiene que ver con el origen de la iniciativa: con motivo del octogésimo aniversario de Pío XII se organizó en el mundo entero una colecta, cuyo fruto le fue ofrecido como obsequio. El papa murió sin haber dispuesto de los fondos, y una oportuna filtración hizo saber a los dirigentes del Opus Dei que Juan XXIII deseaba dar a aquel dinero un destino concreto. Tras elaborar y presentar un proyecto muy detallado, los dirigentes del Opus obtuvieron la adjudicación de los fondos para la creación del centro Elis. (Un dignatario eclesiástico explicó en reiteradas ocasiones que al ser recibido un día por Juan XXIII, éste exclamó: "Ahora mismo acaban de marcharse los del Opus; todo el rato han estado hablando de dinero, tanto, que aún me da vueltas la cabeza.") El segundo hecho, no menos significativo para el Opus Dei, es que el acto oficial de inauguración del centro, en 1965, fue presidido personalmente por Pablo VI. Ninguno de los autores de la literatura "oficial" omite el detalle: probablemente porque les proporciona una de las escasísimas oportunidades en que pueden

reproducir unas palabras, obviamente elogiosas en este caso, de Pablo VI acerca del Opus Dei.
Otro acontecimiento igualmente referido a Italia, pero mucho menos aireado por la literatura "oficial", lo constituye el proceso de investigación ordenado en 1986 por el ministro del Interior, Scalfaro, a raíz de una interpelación parlamentaria sobre el tema -una vez más- del secreto y del hipotético carácter de "sociedad secreta" del Opus Dei. El asunto fue ampliamente divulgado por la prensa, y con mayores o menores dosis de sensacionalismo se terminó vinculando entre ellas cuestiones como la de Marcinkus y el IOR, Calvi y la Banca Ambrosiana, Ruiz-Mateos y Rumasa, Gelli y la Logia P2, las fundaciones relacionadas con el Opus, etc. (véase por ejemplo Walsh, 167ss y, sobre todo, desde la propia Italia, Magister, 1986). Uno de los raros autores del Opus que hace referencia al tema (West, 24s) concluye que todo ello respondía al interés de unos pocos por fomentar el escándalo y calumniar al Opus Dei, pero que la investigación ordenada por el ministro Scalfaro demostró claramente que "el Opus Dei no era una asociación secreta". Sin embargo, opta por silenciar un dato que Giancarlo Rocca, en cambio, precisa: a saber, que el ministro italiano basa su argumentación en un oficio de la Santa Sede que afirma que "cuantos pertenecen al Opus Dei (sacerdotes y laicos) están obligados a evitar el secreto y la clandestinidad", y que "tienen el deber de manifestar su pertenencia siempre que sean legítimamente preguntados" (Rocca, 1989, 389). El mismo autor comenta que ello supone un cambio importante, no ya respecto a las antiguas Constituciones de 1950, sino respecto incluso a los Estatutos de la prelatura hoy vigentes, los cuales especifican que sólo "a petición del obispo, se facilitan los nombres de los sacerdotes y de los directores de los centros de la diócesis correspondiente" ("Estatutos", 1982, art. 89.2).

3. España

Por razones obvias, e1 caso español ha sido siempre y constituye todavía hoy un caso especial en la historia del Opus Dei. Desde el punto de vista que en este momento nos ocupa, de la expansión y diversificación de sus actividades a lo largo de los últimos decenios, las características diversas que acabamos de observar en algunos países europeos, americanos, asiáticos, etc., las encontramos todas reunidas en el caso de España. Con "una única excepción": pese a que algunos miembros españoles del Opus son obispos, jamás ha habido ningún obispo del Opus en una diócesis española. De otro modo, y aunque sin llegar tal vez a la exageración de la que se hace eco el australiano William West: "Se dice que en algunas ciudades españolas hay un centro del Opus Dei casi en cada esquina" (West, 95), puede convenirse con este autor que en España el Opus, "como el grano de mostaza del Evangelio, ha crecido hasta convertirse en un árbol frondoso, donde anidan "toda clase de pájaros"" (ibíd., 96; el entrecomillado es nuestro).
a) De acuerdo con los datos oficiales del "Annuario Pontificio", al empezar la década de los años noventa la prelatura del Opus Dei tenía unos 1.400 sacerdotes, cerca de 350 seminaristas y 75.000 laicos en el mundo entero (el "Anuario" publica estas cifras a partir de la edición de

1987: en el quinquenio comprendido entre 1987 y 1991, el crecimiento global del número de sacerdotes ha sido de un 9.5 %, y el de los laicos de un 0.5 %). Aunque éstas son las únicas cifras oficiales de que se dispone públicamente, se considera que de cada diez miembros, cuatro son españoles. Por otra parte, si se tiene en cuenta que los miembros numerarios representan aproximadamente un 20 % del total (Hertel, 158), cabría preguntarse si a este nivel la proporción de españoles aumenta o disminuye. En este terreno parece como si estuvieran aún en vigor las viejas Constituciones del Opus Dei del año 1950, que decían que "a los extraños, se les oculta el número de los socios" (art. 190): mas nuestra hipótesis sería que el porcentaje de miembros españoles aumenta a medida que se pasa de las cifras globales a las de los numerarios, y de estas últimas a las de los sacerdotes. Dicho en otras palabras: cuanto más nos acercamos a la "cúpula", más patente resulta que el Opus Dei sigue siendo, todavía hoy, un movimiento fundamentalmente español, o, como mínimo, fundamentalmente dirigido y controlado por españoles.
Las escasas informaciones oficiales que pueden extraerse del "Annuario Pontificio" confirman al menos la plausibilidad de la hipótesis: no sólo es español el prelado, sino que también lo es el vicario general de la prelatura. En el Ateneo Romano de la Santa Cruz (instituto de estudios superiores), son españoles el rector, el vicerrector, los dos decanos (Filosofía y Teología) y el director de la Biblioteca, e italianos el secretario y el administrador ("Annuario Pontificio", 1991, 1612). Entre las personalidades que ostentan algún título honorífico (prelado de honor, etc.) observamos la presencia de una neta mayoría de españoles (ibíd., 1909-2276). También entre los miembros del Opus que ocupan algún cargo en la Curia vaticana hallamos un claro predominio de españoles.
b) Entre las obras "corporativas" o asumidas como propias, y las promovidas por la libre iniciativa de miembros o amigos del Opus Dei, que no menos libremente confían su dirección espiritual a la prelatura, hallamos en España instituciones docentes de todo tipo: escuelas primarias, escuelas secundarias, escuelas de formación profesional, escuelas de educación especial, escuelas de capacitación agraria, etc. (de estas últimas, West afirma que existen en España "unas 36"; West, 82). A ello deben añadirse residencias, centros culturales, escuelas de idiomas, escuelas femeninas de formación doméstica, casas de convivencias y de retiros, clubs, centros recreativos y escuelas deportivas que "junto a la formación y entrenamiento deportivos ofrecen formación espiritual y cultural" (West, 83). Varias editoriales, una red de librerías, revistas (pese a que en nombre de la "humildad colectiva", "el Opus Dei no edita publicaciones con el nombre de la Obra", de acuerdo con el artículo 89.3 de los Estatutos de 1982); o incluso algunas tiendas donde alquilar películas de vídeo "moralmente aceptables".
Todo ello -conviene no olvidarlo- se aplica a una institución que en el momento de su aprobación pontificia (1950), sin excluir la creación "de escuelas propias", afirmaba que "prefería, en la medida de lo posible,

prestar su colaboración anónima en escuelas públicas" (Fuenmayor y otros autores, 548).
c) "Last but not least", por supuesto, a esta lista de iniciativas preciso es añadir la Universidad de Navarra, que había iniciado sus actividades en 1952 como centro dependiente de la Universidad civil de Zaragoza con el nombre de "Estudio General", pero que a partir de 1960 "añade a su primitivo nombre el prestigioso título de Universidad Católica con que le ha honrado la Iglesia" (Fontán, 148). La homologación de los títulos de la Universidad del Opus a los de cualquier universidad española, lograda en el año 1962 tras un laborioso proceso que culminó en la firma de un convenio entre la Santa Sede y el Estado español, fue en un primer momento motivo de polémica y de protestas en el mundo universitario de la época. Pero la Universidad de Navarra ha ido consolidándose paulatinamente, y algunos de sus centros (Medicina y Periodismo, por ejemplo) han llegado a gozar en algunos momentos de muy buena reputación. El coste de la matrícula es ciertamente más elevado que en las universidades estatales: entre cinco y seis veces más caro, por ejemplo, en el caso concreto de los estudios de la Facultad de Económicas para el curso 1989-1990. Pero el valor de este dato ha de relativizarse, sin duda, en función del grado de racionalidad del sistema de distribución de becas. Por lo demás, el diseño del plan de estudios es estrictamente paralelo al de todas las otras universidades, con la única salvedad de la inclusión de una asignatura anual suplementaria de teología: tomando otra vez el ejemplo de los estudios de la Facultad de Económicas, un alumno de tercer curso de la sección de Empresariales tenía que matricularse (en 1989-1990) de teoría económica II, estadística, hacienda pública y sistemas fiscales, organización y administración de empresas, contabilidad de costos y teología II.
Con frecuencia se ha esgrimido el argumento de que los estudiantes de la Universidad de Navarra no están autorizados a consultar libremente toda clase de libros, lo cual puede plantear notables dificultades en el caso de los estudios de humanidades y de ciencias sociales, por ejemplo. Se trata, según todos los indicios, de una especie de perpetuación del ya desaparecido "indice de libros prohibidos" antiguamente en vigor dentro de la Iglesia católica. El argumento parece silenciado, pero no desmentido, por la literatura "oficial"; e indirectamente confirmado, en cambio, por el hecho de que un manual de sociología publicado por Ediciones Rialp incluye una bibliografía que da orientaciones sobre veinte títulos seleccionados, con observaciones como las siguientes: "En su exposición incluye teorías no acordes con la visión cristiana del hombre", razón por la que la obra en cuestión se recomienda a "lectores especializados con sólidos criterios doctrinales"; o bien: "obra basada en una concepción que aboga por el retorno del hombre a los valores del espíritu; no obstante, en algunos pasajes hay valoraciones ambiguas" (Carreño, 333y 334).
En relación con la Universidad de Navarra, uno de los conflictos más espectaculares tuvo lugar en 1968, con motivo de un debate en las "Cortes españolas" (sucedáneo del Parlamento durante el franquismo) sobre la Ley de Presupuestos. Un diputado, Femando Suárez, denunció

el hecho de que el Estado concediera una subvención de un millón de pesetas a la Universidad Pontificia de Salamanca, dos a la de los jesuitas de Deusto y cien a la del Opus Dei en Navarra. Recientemente, López Rodó ha contado que muy pocas horas después de los hechos le expuso la situación a Franco (López Rodó, 1991, 28S). Según él, la cifra era de treinta millones tan sólo; nada dice, sin embargo, de la desigualdad respecto de las demás universidades no estatales, y, en cualquier caso, confirma la existencia de la subvención estatal, cuando menos de seis meses antes monseñor Escrivá de Balaguer había afirmado que "el Estado español no ayuda a atender los gastos de sostenimiento de la Universidad de Navarra" ("Conversaciones", n°. 83), y anteriormente, dentro del mismo año 1967, en una entrevista para la revista "Time", había declarado que "en pocos sitios hemos encontrado menos facilidades que en España" y que "gobiernos de países donde la mayoría de los ciudadanos no son católicos, han ayudado con mucha más generosidad que el Estado español a las actividades docentes y benéficas promovidas por miembros de la Obra" ("Conversaciones", n°. 33).

d) Aunque monseñor Escrivá reside habitualmente en Roma, viaja con frecuencia a España. Y como en el caso de la América Latina, si no más, algunos de estos viajes son preparados por sus "hijos" de tal forma que se conviertan en ocasión de multitudinarias asambleas y de actos de homenaje al fundador del Opus.

La erección de la Universidad de Navarra, e1 año 1960, es precisamente la primera oportunidad en la que el "Padre" se encuentra "con verdaderas muchedumbres" (Fuenmayor y otros autores, 307). En un viaje de diez días, durante el mes de octubre, visita Madrid, Zaragoza y Pamplona. En Madrid "la nave de la iglesia (en la que celebra la misa) está abarrotada por miembros del Opus Dei" (Sastre, 473). En Zaragoza es nombrado doctor "honoris causa": "El paraninfo se llena de público hasta en sus más insólitos rincones" (ibíd., 474). En Pamplona, el Gran Canciller de la Universidad (más adelante lo será también de la de Piura, en el Perú) es nombrado "hijo adoptivo" de la ciudad: "La multitud le ovaciona calurosamente" (Gondrand, 222). También en 1960 es condecorado con la Gran Cruz de Carlos III (Vázquez, 550).

Durante el verano del año 1964 es nombrado hijo adoptivo de Barcelona (Vázquez, 356). Pero aunque durante aquellas mismas fechas monseñor Escrivá se halla en el País Vasco (López Rodó, 1990, 473) y aunque en noviembre viaja de nuevo a Pamplona (Sastre, 488), hasta el otoño de 1966 no se celebrará el acto de entrega del título: un "acto íntimo" esta vez (López Rodó, 1991, 86), que representa "algo más que un gesto de agradecimiento por parte de la ciudad", pero que monseñor Escrivá no quiere que pueda ser interpretado "como una revancha", veinticinco años después de un conflicto que en Barcelona había revestido particular gravedad (López Rodó, 1991, 88).

En 1967, otra vez en su Universidad, "hablará en el campus, ante una multitud de más de veinte mil personas" (Sastre, 503). El texto del sermón que pronuncia, reproducido íntegramente en el volumen de "Conversaciones" (p. 233-247), es como un documento programático de

esta nueva etapa histórica del Opus Dei, tras el concilio Vaticano II. Escrivá habla en su homilía de la "santificación de la vida ordinaria", de una "mentalidad laical" opuesta a un inaceptable "catolicismo oficial", de libertad contrapuesta a "la intolerancia y el fanatismo", y del rechazo de la "mentalidad de selectos". El mismo año en que monseñor Escrivá hace estas afirmaciones, el "Annuario Pontificio" (1967, 905) sigue presentando al Opus Dei como un instituto secular que tiene como finalidad "promover entre todas las clases de la sociedad civil, y especialmente entre los intelectuales, la búsqueda de la perfección cristiana en medio del mundo".

En su homilía el "Padre" añade todavía que "también las obras que -en cuanto asociación- promueve el Opus Dei, tienen esas características eminentemente seculares: no son obras eclesiásticas" ("Conversaciones", n°. 119): así lo afirma, en pleno campus de una Universidad de la Iglesia, quien ha sido nombrado Gran Canciller de la misma por un decreto de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades (Fuenmayor y otros autores, 307).

e) En 1972 tiene lugar el más espectacular de los viajes del "Padre" por la península Ibérica. Un viaje presentado como "decisión heroica" por Sastre (p. 528) y como "correría apostólica" por Vázquez de Prada (p. 387). Un viaje de dos meses ("dos meses de catequesis", Gondrand, 264), justificado por la "crisis que Dios permite en la Iglesia" (Sastre, 529), una Iglesia que "está por dentro tan mal" que "sentía el "Padre" que el cuerpo le pedía pelea" (Vázquez, 387).

Así pues, ante la crisis postconciliar de los últimos años del pontificado de Pablo VI, "pelea". En Pamplona, en "su" Universidad, afirma que "todos los apostolados del Opus Dei se reducen a uno solo: dar doctrina" (Gondrand, 264). Y eso es lo que hará en todas y cada una de las etapas del viaje:

Bilbao, Madrid, Oporto, Lisboa, Jerez, Valencia y Barcelona. "Doctrina" acerca de los sacerdotes: "Hay sacerdotes que, en lugar de hablar de Dios, que es de lo único que tienen obligación de tratar, hablan de política, de sociología, de antropología. Como no saben una palabra, se equivocan; y, además, el Señor no está contento" (Gondrand, 268). Por consiguiente, declara, "vamos a salvar sacerdotes" (Vázquez, 390). "Doctrina" acerca del matrimonio (y el divorcio): "Si se tuviera la manga ancha, y se les dejara, a la primera riña, ¡adiós! En cambio, están de morros ocho días, y después vuelven a quererse, y ya son felices toda la vida" (Vázquez, 393). "Doctrina" sobre la confesión, práctica que algunos católicos están abandonando, y en la que durante estos años el Opus Dei va a insistir enormemente. "Doctrina" sobre la liturgia, que ha de estar bien hecha, sin prisas, y no como algunos que "se ponen en mangas de camisa, de cualquier forma" (Gondrand, 269). Y "doctrina" acerca de los hijos, en unos momentos en los que hay quien "comete crímenes horrendos, verdaderos infanticidios" (Vázquez, 394).

La España que Escrivá había querido "recristianizar" treinta años antes, es en estos momentos una España en pleno "proceso de secularización", que dirige su mirada cada vez más hacia la Europa del

Mercado Común y cada vez menos hacia la Europa de los santuarios de Fátima y de Lourdes.

Y es que, "desde que se clausuraron las sesiones del Concilio Vaticano II, la Iglesia ha sufrido violentas sacudidas" (Sastre, 528). Como dice Berglar, "la inspiración del Espíritu Santo no le faltó al Concilio. Pero esto no quiere decir que cada uno de los padres conciliares fuera, en cada momento de las cuatro sesiones, receptáculo y portavoz del Espíritu Santo, ni tampoco que todos los documentos están inspirados "por igual" y de tal manera por el Espíritu Santo que no necesiten una interpretación" (Berglar, 296). Por esta razón monseñor Escrivá había podido afirmar, en 1970, ante los miembros del consejo general del Opus: "Sufro muchísimo, hijos míos. Estamos viviendo un momento de locura. Las almas, a millones, se sienten confundidas" (ibíd., 305).

TraslADémonos, pues, a Roma, el otro gran centro de implantación y de actividad del Opus Dei, y el foco de este "momento de locura" que según Escrivá le toca vivir a la Iglesia.

4. Roma

1) El concilio Vaticano II

En varios otros momentos hemos hecho referencia ya a este tema del Concilio: tanto al escaso entusiasmo con el que el Opus Dei acogió la idea de su convocatoria y su preparación, como a la imagen no demasiado positiva ni seria que la literatura "oficial" parece presentar de la figura de Juan XXIII (una imagen y una falta de entusiasmo harto extendidas, por lo demás, en determinados ambientes de la Curia vaticana). Por otra parte, y pese a que retroactivamente se nos querrá presentar a Escrivá como un precursor del Concilio y su mensaje como una anticipación de algunos documentos conciliares, hemos visto igualmente que el balance global que del Concilio hace Berglar no es demasiado positivo. Lo mismo cabría decir de Vázquez de Prada, quien comienza el capítulo 10 de su libro recordando la máxima según la cual todo concilio pasa por tres fases -la primera, del demonio; la segunda, de los hombres; y la tercera, de Dios- para añadir que en el caso del Vaticano II "la primera secuencia se alargó en demasía" (Vázquez, 361).

En la aplicación de las declaraciones conciliares, Vázquez habla de "desmadre". De desconcierto de los fieles cristianos. Discretamente alude al disgusto o contrariedad de monseñor Escrivá por la reforma litúrgica. En muchos lugares, "con mayor o menor descalabro, se iba resquebrajando la fe". El "Padre" alecciona a sus hijos y les pone en guardia. "Evitar que el mal se infiltrara en sus almas", "eliminar posibles desorientaciones", "alertar sobre la peligrosidad de ciertas teorías", procurar que no "les alcanzasen ni siquiera las salpicaduras de los errores": tal parece haber sido el programa del Opus Dei en los años del postconcilio (Vázquez, 362).

Si otras instituciones sufren "una especie de cataclismo religioso", en cambio "el espíritu del Opus Dei permanecía, por supuesto, en su prístina identidad". Aun así, ante "el desconcierto doctrinal y la desbandada eclesiástica", al "Padre" "el temperamento se le sublevaba" porque, siempre según ese autor, "le parecían inadmisibles la pasividad y los titubeos, sin que nadie se atreviera a poner remedio a la situación.

Más le molestaba la tendencia a convertir en problemático cualquier asunto, dejándose llevar del fatalismo, en lugar de buscar soluciones" (Vázquez, 363). Pese a que su nombre no es mencionado, el juicio sobre el dubitativo y "hamletiano" papa Montini es casi tan explícito como duro.

A lo largo de otras tres páginas más, Vázquez de Prada no se anda con rodeos. Algunos "sectores del clero" reclaman libertad, equivalente a poder "imponer su propio criterio". Se trata de sacerdotes "contaminados por una propaganda social de tinte marxista", que hablan de "la Iglesia de los pobres", "malcolgando la sotana en cualquier percha", suponiendo que no lleguen hasta el extremo de "alistarse en la guerilla". El autor critica sucesivamente "las homilías de los domingos", los "insensatos experimentos litúrgicos" y el abandono de la "indumentaria tradicional" del sacerdote. Subraya las "defecciones en las comunidades religiosas", el vaciamiento de los seminarios, "las prácticas arbitrarias" en la administración de los sacramentos. Por culpa de la "incuria" de muchos obispos, los fieles son "como ovejas sin pastor" (Vázquez, 364-366).

En este período de "derrocamiento eclesiástico" (ibíd., 366), el Opus Dei tiende a concebirse a si mismo como "el pequeño resto de Israel", el núcleo fiel que debe salvar a la Iglesia del naufragio provocado por el concilio Vaticano II.

¿Cuál fue, de todos modos, la participación concreta de los miembros de la "cúpula" del Opus en las tareas del Concilio? Conociendo el estilo de los biógrafos de Escrivá queda claro que al fundador le supo muy mal no poder participar directamente en él. Efectivamente, Gondrand afirma que "de acuerdo con la Santa Sede, no participará como padre conciliar en las tareas del Vaticano II, pero las seguirá de cerca" (Gondrand, 231). ¡Como si la decisión de asistir al Concilio -como "padre conciliar"- fuera fruto de unos pactos establecidos entre la Santa Sede y los interesados! Los padres conciliares son los obispos "et alii a Summo Ponttfice ad Concilium vocati" ("Actae Apostolicae Sedis", 1962, 612): Escrivá no era obispo ni fue convocado por el Santo Padre. Berglar es algo más cauto, pero aun así no logra evitar la tentación de afirmar -sin aportar pruebas, evidentemente- que "en realidad, a Juan xxIII le hubiese gustado nombrar consultores del Concilio tanto al Presidente general como al Secretario general del Opus Dei, pero esto hubiera supuesto una sobrecarga enorme de trabajo y una dedicación de tiempo por parte del Fundador a quien se le exigía un esfuerzo que superaba casi lo humano" (Berglar, 299). En una palabra: el "Padre" no es tenido en cuenta y su nombre no aparecerá jamás en conexión directa con el Concilio.

Mas no terminan aquí los embrollos de la literatura "oficial". Alvaro del Portillo sí va a participar directamente en algunas tareas preparatorias del Concilio, "como presidente de una de las comisiones previas, la de los laicos", además de ser, durante el Concilio, secretario de la Comisión "sobre la disciplina del clero" y "experto, también, de otras comisiones" (Gondrand, 231; véase, en el mismo sentido, el curriculum de Alvaro del Portillo en Rodríguez y otros autores, 34; Portillo, 1981, 11; etc.). También en este punto Berglar es más ambiguo: "Don Alvaro

del Portillo participó desde el primer momento en la preparación del Concilio, especialmente en lo referente al tema "los laicos en la Iglesia"; más tarde fue nombrado secretario de la Comisión conciliar "De disciplina cleri et populi chnistiani" y perito de algunas otras comisiones" (Berglar, 299). Efectivamente, la Comisión conciliar sobre la disciplina del clero la preside e1 cardenal Ciriaci, que es a la vez el "cardenal protector" del Opus Dei; el secretario es del Portillo, y el secretario de actas, Julián Herranz, también del Opus. Por lo demás, en los volúmenes de las "Actae Apostolicae Sedis" correspondientes a estos años, Alvaro del Portillo aparece al final de una relación de expertos (1962, 784) y figura asimismo como miembro de la "Pontificia Comissione "dei Religiosi" per la preparazione del Concilio Vaticano II" ("Actae Apostolicae Sedis", 1960, 844; el entrecomillado es nuestro); Amadeo de Fuenmayor es consultor de esta misma Comisión "de religiosos" (ibíd., 845). En cambio, en la relación de miembros y consultores de la "Comissione dell'Apostolato dei laici" (ibíd., 852s), no figura ningún miembro del Opus Dei.
La otra fuente que refleja esos nombramientos y cargos, el "Annuario Pontificio", nos proporciona los siguientes datos acerca de la participación de los miembros del Opus Dei en las tareas del Concilio: en la edición del año 1961 se confirma que Alvaro del Portillo es miembro de la Comisión de religiosos, y que Amadeo de Fuenmayor es consultor de esa misma Comisión preparatoria, mientras que José María Albareda, entonces rector de la Universidad Católica de Navarra, es consultor de la Comisión de estudios y seminarios. El "Annuario" de 1962 presenta a Salvador Canals como consultor de la "Secretaría de Prensa y Espectáculo" de preparación del Concilio. Pero en la relación nominal de los integrantes de la Comisión preparatoria de apostolado de los laicos tampoco aparece ningún miembro del Opus Dei.
Parece haber aquí, por tanto, una cierta incongruencia. O bien las fuentes oficiales de la Santa Sede no documentan suficientemente la presencia del Opus en las comisiones conciliares, o bien no se acaba de entender de qué forma su participación se efectúa "especialmente en lo referente al tema de los laicos en la Iglesia" (Berglar, 299). Claro está que será fundamentalmente éste el tema en el que el Opus Dei querrá presentarse más tarde como movimiento que se había anticipado al Concilio, con una línea de pensamiento que éste terminó reconociendo y oficializando (Benito, 1967, 566). En este sentido no deja de resultar curioso que a lo largo de las 1.300 páginas del "Diario del Concilio", de Henri Fesquet, el Opus Dei sea mencionado una sola vez, en relación precisamente con el tema de los laicos. Pero Fesquet cita al Opus para decir que si el reconocimiento de la madurez del laicado es condición de una auténtica presencia de la Iglesia en el mundo moderno, lo cierto es que "hasta ahora no se han tomado aún medidas suficientes para asegurarla de otra manera que por medio de unos institutos seculares tan sospechosos como el Opus Dei" (Fesquet, 610).
2) El Opus Dei y la Curia vaticana
Pero si el grado de participación directa de la cúpula del Opus Dei en las tareas del concilio Vaticano II es en definitiva harto menguado,

menor de lo que la literatura "oficial" pretende aparentar y posiblemente menor de lo que los dirigentes del Opus Dei hubiesen deseado, no cabe decir lo mismo de su progresiva penetración en los organismos de la Curia vaticana.
A lo largo de los años de preparación y celebración del Concilio, en efecto, el aparato burocrático de la Iglesia continúa funcionando: en parte con la inercia inherente a toda burocracia, en muy buena parte poniéndose al servicio del Concilio, pero en parte también al servicio de los diversos intentos de boicot del Concilio. La reorganización y reestructuración de la Curia no se llevará a cabo hasta las postrimerías de la década de los sesenta: y hasta tanto no se produzca esa reforma de la burocracia vaticana, el Opus Dei va a incrementar de modo notable su presencia en ella.
Al iniciarse el pontificado de Juan XXIII, Alvaro del Portillo es consultor de la Congregación de Religiosos y de la Congregación del Concilio (atención: esta congregación curial nada tiene que ver con el Vaticano II, sino que se trata del organismo que habitualmente se ocupaba de las cuestiones de disciplina del clero, así como de la supervisión de cofradías y asociaciones, de la Acción Católica, de las fundaciones y de los beneficios y bienes eclesiásticos). El prefecto de dicha congregación es el cardenal Ciriaci, futuro "protector" del Opus Dei. Y al año siguiente entrará a trabajar en ella Julián Herranz, en la "sección de actividad pastoral y catequética" ("Annuario Pontificio", 1961; el trío Ciriaci-Portillo-Herranz será el que en el Concilio asumirá la dirección de la Comisión de disciplina del clero, según antes vimos). En la Congregación de Religiosos continúan trabajando Salvador Canals (oficina jurídica de los institutos seculares) y Javier de Silió (comisario); mientras que Escrivá es consultor de la Congregación de Seminarios y Universidades.
De acuerdo con los datos del "Anuario" de 1961, además del ingreso en el mundo curial de Julián Herranz, que ya no volverá a abandonarlo, se produce la entrada de Portillo en la "Suprema Sagrada Congregación del Santo Oficio". Salvador Canals, por su parte, deja al cabo de muchos años su trabajo en la Congregación de Religiosos y se convierte en consultor de la Comisión Pontificia de Cine, Radio y Televisión; es también "auditor" del Tribunal de la Santa Rota.
Al año siguiente el Opus Dei aparece por vez primera en un ámbito que va a tener para ellos, posteriormente, una importancia fundamental: monseñor Escrivá es nombrado consultor de la Comisión para la interpretación auténtica del Código de derecho canónico. Simultáneamente, el nombre de Canals vuelve a aparecer en la Congregación de Religiosos, pero ahora como consultor, junto a Portillo. Continúa trabajando en dicha Congregación Javier de Silió, a la vez que se incorpora a ella otro miembro del Opus, Severino Monzó: todo ello en el momento en que oficialmente el Opus Dei está haciendo gestiones para dejar de depender de la Congregación de Religiosos... A ese cargo en dicha Congregación, Salvador Canals acumula el de la Santa Rota y el de la Comisión de medios de comunicación audiovisuales, e ingresa además como consultor en la Congregación del

Concilio, donde estaban ya, como hemos visto, Portillo y Herranz ("Annuario Pontificio", 1962).
Esta situación va a mantenerse hasta la terminación del Vaticano II. Son, pues, años de expansión del Opus Dei dentro del mundo de la Curia. Inmediatamente después del Concilio, el Opus Dei tiene una intervención muy escasa en los nuevos organismos creados en el Vaticano como fruto de los aspectos más renovadores del Concilio (Secretariados para la unidad, para los no cristianos, para los no creyentes, Consejo de laicos, etc.), los cuales son mayoritariamente ocupados por los representantes de las corrientes más "abiertas" o "avanzadas", que viven durante estos años unos momentos de euforia. Estos mismos sectores, en cambio, menosprecian la importancia de otro ámbito, que les resulta poco atractivo y al que nadie quiere dedicarse: el derecho canónico. Desde el Opus Dei, por el contrario, se fomenta el cultivo de esta disciplina; Navarra se convierte en cantera de una escuela de canonistas, y desde el mismo momento de la creación de la Comisión para la revisión del Código de derecho canónico, el Opus está muy presente en ella. Inicialmente el secretario de la Comisión es un jesuita vasco, Bidagor, poco amigo del Opus; pero el secretario adjunto es un profesor belga de Lovaina, que al poco tiempo será nombrado doctor "honoris causa" de Navarra; y uno de los dos primeros "oficiales" que trabajan en la comisión es Julián Herranz, sacerdote del Opus, a la vez que Portillo figura como consultor (Annuario Pontificio, 1966). Ambos se mantendrán en ella hasta la aprobación del nuevo Código (entretanto, en Navarra, Fuenmayor será decano de la Facultad de Derecho Canónico), momento en el que Herranz se convierte en secretario de la Comisión "para la interpretación auténtica del Código" (Annuario Pontificio, 1964), transformada más adelante en Consejo Pontificio para la interpretación de los textos legislativos (Annuario Pontificio, 1989), un tipo de cargo que suele comportar la concesión de la mitra episcopal, que Herranz obtiene en 1990.
Los otros organismos curiales en los que la presencia de miembros del Opus es constante son la Congregación de Religiosos -pese a la voluntad de la Obra de independizarse de ella- y la antigua Comisión de cine, radio y televisión, convertida después del Concilio en Comisión para las comunicaciones sociales. En la Congregación de Religiosos, Alvaro del Portillo figura como consultor hasta 1967, y Salvador Canals hasta los años setenta, mientras que Julio Atienza substituye a Severino Monzó, en 1965, en la oficina de institutos seculares. En cuanto a la Comisión para las comunicaciones sociales, además de Salvador Canals ingresa en ella como consultor laico Ángel Benito (Annuario Pontificio, 1966); al terminar la década de los ochenta, Portillo aparecerá en ella como consultor, a la vez que Joaquín Navarro Valls ocupará el cargo de director de la Oficina de Prensa de la Santa Sede.
De acuerdo con la tesis de Grootaers, después de la clausura del Concilio el sector más conservador de la Curia, que anteriormente había empleado "diversas estrategias para imposibilitar la renovación, comienza a actuar con ataques indirectos: se denuncian ante el Papa los abusos que se están cometiendo, y se le ruega que reaccione"

(Grootaers, 95). Ello habría provocado en Pablo VI una inquietud creciente, convertida en alarma a partir de 1967, y que alcanzó su punto más crítico al año siguiente, con motivo de las reacciones hostiles a la publicación de la encíclica "Humanae vitae". En la medida en que quepa poner en relación a la cúpula romana del Opus con estos sectores más conservadores de la Curia, éste sería muy exactamente el contexto en el que habría que situar la irritación de monseñor Escrivá cuando encuentra "inadmisibles la pasividad y los titubeos sin que nadie se atreviera a poner remedio a la situación" (Vázquez, 363). Pero éste es asimismo el momento en que monseñor Benelli, el principal colaborador de Pablo VI, se convierte en el promotor de la reestructuración de la Curia (Grootaers, 128, nota 1).
El acceso de Benelli -enemigo acérrimo del Opus, según veremos en el próximo apartado- a la Secretaría de Estado del Vaticano coincide con el momento de máxima implantación del Opus Dei en los organismos de la Curia: Portillo es consultor y juez de la Congregación para la Doctrina de la Fe (el antiguo Santo Oficio), consultor de la Congregación del Clero y de la Comisión de revisión del Código de derecho canónico; Canals es comisario de la Congregación de Disciplina de los Sacramentos (sección de causas de dispensa matrimonial), auditor de la Rota y consultor de las Congregaciones de Religiosos y del Clero, y de la Comisión de comunicaciones sociales; Herranz trabaja en la Comisión de revisión del Código; Atienza trabaja en la sección de institutos seculares de la Congregación de Religiosos; Benito es consultor de la Comisión de comunicaciones sociales. Monseñor Escrivá, en cambio, deja de ser consultor de la Congregación de Seminarios y Universidades y, por vez primera en muchos años, no ostenta ningún cargo vinculado a los organismos curiales (Annuario Pontificio, 1969).
Pero la reestructuración de la Curia promovida por Benelli supone un freno a este proceso de constante expansión del Opus Dei, el cual paulatinamente irá perdiendo posiciones, en estricto paralelismo con la paralización del proceso de resolución de su estatuto jurídico, que seguidamente analizaremos. Y será precisamente en el momento del desbloqueo de dicho proceso, coincidente con la elección de Juan Pablo II, cuando se producirá una nueva modificación de su presencia en los organismos curiales, esta vez en lugares y con objetivos distintos a los de los años sesenta.
En efecto, después de la muerte de Canals y Escrivá (1975), del alejamiento de Benelli hacia la sede de Florencia (1977), del fallecimiento de Pablo VI y de Juan Pablo I (1978), y de la consiguiente elección del cardenal Wojtyla, el Opus Dei consigue encauzar definitivamente la resolución de su estatuto jurídico hacia el reconocimiento como "prelatura personal". Una vez alcanzado dicho objetivo, pasa a depender de la Congregación de los Obispos. Por otra parte, la introducción del proceso de beatificación de su fundador es competencia de la Congregación para las Causas de los Santos. Esos dos organismos curiales, junto con la Comisión que se ocupa del Código de derecho canónico, constituirán durante los años ochenta y

noventa la base de la presencia institucional del Opus en los organismos curiales.
En el Annuario Pontificio del año 1982 el Opus Dei aparece registrado todavía como instituto secular ("veinticuatro años después" de que Escrivá hubiera afirmado que "en lo sucesivo no se nos puede aplicar ese nombre"; Fuenmayor y otros autores, 564). Al año siguiente figura ya en el Annuario como prelatura personal (aprobada el 28 de noviembre de 1982). Javier Echevarría, vicario general de la prelatura, es consultor de la Congregación para las Causas de los Santos. El prelado, Alvaro del Portillo, también. El y Herranz están al mismo tiempo en la Comisión para la revisión del Código de derecho canónico (Annuario Pontificio, 1983). Algo más tarde, Herranz es nombrado consultor de la Congregación de los Obispos, de la que depende la prelatura (Annuario Pontificio, 1984). Y al terminar la década de los ochenta e iniciarse la de los noventa, el obstáculo que había supuesto la presencia poco amistosa de monseñor Benelli ha quedado superado, y la cúpula romana del Opus Dei vuelve a estar sólidamente implantada en la Curia. Monseñor del Portillo, Prelado, y obispo desde 1991, además de Gran Canciller de las Universidades de Navarra (España), Piura (Perú) y La Sabana (Colombia), es asimismo Gran Canciller del Ateneo Romano della Santa Croce y consultor de la Congregación para las "Causas de los Santos", de la del Clero, y del Consejo para las comunicaciones sociales. Julián Herranz, igualmente obispo desde 1991, es el secretario del Consejo para la interpretación de los textos legislativos, y consultor de la Congregación de Obispos. Javier Echevarría, vicario general de la prelatura, es consultor de la Congregación para las "Causas de los Santos". También lo es Joaquín Alonso, mientras que José Luis Gutiérrez es uno de los siete miembros del Colegio de relatores de la "misma" Congregación. En la Congregación para la Doctrina de la Fe están Fernando Ocáriz y Antonio Miralles, que es a la vez decano de la Facultad de Teología del Ateneo Romano de la Santa Cruz. Amadeo de Fuenmayor es consultor del Consejo para la interpretación de los textos legislativos. En la Comisión para la educación católica está Ignacio Carrasco de Paula, consultor asimismo del Consejo Pontificio para la familia y rector del Ateneo Romano de la Santa Cruz (cuyo vicerrector es Valentín Gómez-Iglesias, coautor con Fuenmayor e Illanes del volumen "El itinerario jurídico del Opus Dei"). Por su parte, Javier García de Cárdenas es rector del Colegio Internacional Romano de la prelatura (Annuario Pontificio, 1990 y 1991).
La relación no tiene pretensiones de exhaustividad. Nos hemos limitado exclusivamente a aquellos sacerdotes del Opus Dei que son españoles y tienen algún cargo en el mundo vaticano, con la intención de mostrar que la implantación es importante y, en segundo lugar, que la cúpula de la prelatura sigue siendo básicamente española.
3) El Opus Dei y el pontificado de Pablo VI
La insistencia de la literatura "oficial" en querer presentar bajo un aspecto amable y positivo las relaciones entre los máximos dirigentes del Opus Dei y Pablo VI no logra disimular el caractcr dificil, y a menudo conflictivo, de tales relaciones. Por más que se ponga en labios

del "Padre" la frase según la cual monseñor Montini fue "la primera mano amiga que encontré en Roma" (Sastre, 483), o bien que Pablo VI "estaba profundamente convencido de la extraordinaria importancia de monseñor Escrivá de Balaguer en la historia de la iglesia" (Beglar, 236), está claro que las actitudes de Pablo VI fueron en realidad bastante menos favorables a los intereses del Opus Dei y que, por su parte, las de Escrivá hacia Pablo VI estuvieron escasamente presididas por la comprensión y la simpatía.

La elección de Pablo VI provocó según Antonio Pérez, sacerdote por entonces del Opus Dei, la indignación de Escrivá, quien llegó a exclamar que "todos los que habían cooperado en esa elección se iban a condenar al infierno" (Moncada, 1987, 27). Ese mismo autor sostiene que, siendo arzobispo de, monseñor Montini había negado la autorización para la apertura de una residencia del Opus (Moncada, 1987, 27). No es fácil conciliar esas afirmaciones con la versión según la cual "sabemos que Pablo VI utilizaba Camino para su meditación personal" (Berglar, 249). En cualquier caso, lo que es incuestionable, y está perfectamente documentado, es que monseñor Montini sentía escasas simpatías por el régimen franquista y que veía con preocupación el hecho de que ciertos sectores de la Iglesia española desempeñaran el papel de instancia legitimadora de dicho sistema. Y ello sucedía en un momento en el que la presencia de algunos miembros del Opus en el gobierno español era notoria y visible. Por expresarlo en los términos sobrios de la "Historia de la Iglesia en España", "el nombramiento de Montini fue acogido, sobre todo en los amplios sectores del régimen, con frío respeto y sin una brizna de aquel entusiasmo patriótico-religioso de los tiempos de Pío XII" (García Villoslada, dir., 686).

Por otra parte, las relaciones entre Pablo VI y Escrivá están fuertemente condicionadas por la voluntad del Opus Dei de modificar su estatuto jurídico, alejándose de la figura de los institutos seculares. Y en este sentido preciso es reconocer que los quince años del pontificado de Pablo VI representan, para el Opus Dei, la paralización de su proyecto.

En efecto, con independencia del modo como llegue a reolverse algún día el enigma del alcance, la difusión y la datación de la carta de Escrivá "Non ignoratis", de la que nos hemos ocupado en el capítulo anterior, lo cierto es que durante el pontificado de Juan XXIII monseñor Escrivá procede a un primer intento formal de modificar el estatuto jurídico de su instituto secular. En los primeros días del año 1962, se dirige simultáneamente al Papa y al cardenal secretario de Estado y, si bien en un lenguaje mucho menos radical que el de la carta "Non ignoratis", solicita que se considere la posibilidad de conferir a su instituto secular un nuevo estatuto que evite toda equiparación de sus miembros a los religiosos, ya que este hecho perjudica gravemente "el apostolado de penetración del instituto" (Fuenmayor y otros autores, 570; seis años más tarde monseñor Escrivá declarará que esa fórmula del apostolado de "penetración" "no se aplica para nada al apostolado del Opus Dei"; "Conversaciones", n°. 66). La solución concreta que propone -una prelatura en la cual quedarían incardinados todos los

sacerdotes del instituto- es denegada por la Santa Sede, la cual recuerda por escrito a monseñor Escrivá que en el momento de su aprobación se otorgaron al Opus Dei una serie de "privilegios que en la actualidad difícilmente podrían ser concedidos", y que una independización con respecto a la Congregación de Religiosos supondría automáticamente "la pérdida de dichos privilegios", que posee en la medida en que "es un estado de perfección" (Fuenmayor y otros autores, 572).
Así pues, las razones por las que las negociaciones desembocan en un punto muerto parecen bastante diáfanas. El Opus Dei, por un lado, no quiere seguir siendo "instituto secular" y "estado de perfección", ni desea permanecer bajo la dependencia de la Congregación de Religiosos; pero por otro lado, en absoluto quiere renunciar a los privilegios de que goza, básicamente en lo que a su autonomía respecto de las estructuras eclesiásticas diocesanas se refiere. Y la Santa Sede da a entender a Escrivá, sin rodeos, que si deja de ser instituto secular y estado de perfección, "quedará reducido a una simple asociación de sacerdotes y laicos, y perderá sus privilegios" (Fuenmayor y otros autores, 572). "La negativa recibida fue, para monseñor Escrivá de Balaguer, causa de profundo dolor" (ibíd., 338).
El tema no volverá a ser abordado hasta los comienzos del pontificado de Pablo VI. Y habida cuenta de la forma en que es tratado en la literatura "oficial" del Opus Dei, claramente se deduce que queda planteado en unos términos nada favorables a sus intereses. Pese a las alusiones a la "mano amiga" y a la "amable sonrisa" de Pablo VI, lo cierto es que la posible transformación jurídica del Opus quedará totalmente paralizada durante el resto de ese pontificado, y que -como dice Artigues- "cabe pensar que los primeros meses de 1964 han sido para el Opus Dei un período especialmente difícil" (Artigues, 134).
Aunque no sea el único, uno de los ejes básicos en torno a los cuales giran estas dificultades puede situarse en la audiencia de Pablo VI a Escrivá del día 24 de enero de 1964 (al cabo de medio año de su elección como papa). Primer dato sintomático: al comentar las "excelentes" relaciones entre Escrivá y la Santa Sede, Berglar escribe que los diversos papas "concedieron importantes audiencias privadas a monseñor Escrivá de Balaguer"; mas en su listado de tales audiencias, omite la del mes de enero de 1964 (Berglar, 412, nota 27). Otros autores la mencionan, pero limitándose a hablar del "cariñoso abrazo" (Gondrand, 232; Sastre, 483), sin referirse para nada al contenido de la entrevista. Unos días más tarde, Escrivá recibe una carta de Pablo VI: "Hay en ella términos elogiosos" (Vázquez, 332). Además de los elogios y los abrazos, se abordó igualmente "el problema institucional de la Obra" (Fuenmayor y otros autores, 350).
A través de una carta de Escrivá a Pablo VI (del 14 de febrero de 1964, reproducida en Fuenmayor y otros autores, 574s) sabemos, por ejemplo, que e1 Santo Padre le había pedido expresamente el texto de las Constituciones del Opus Dei.
Sabemos asimismo que Escrivá añadió algunos otros documentos; entre ellos la carta "Non ignoratis", según la versión "oficial", si bien este extremo no parece confirmado, antes bien, desmentido (véase la

contradicción entre la lista de documentos tal como aparece descrita en Fuenmayor y otros autores, 350, y tal como la describe Monseñor Escrivá, Ibíd.., 574s, contradicción que hemos observado en el capítulo anterior). Por lo demás, la única alusión que la carta hace al "problema institucional" es para decir "que no tenemos prisa" (Ibíd.., 575). Hasta el punto que al cabo de tres meses Escrivá queda "un tanto sorprendido" al enterarse de la forma indirecta de que Pablo VI "ha hecho estudiar" los documentos que él le había mandado (Ibíd.., 351).

El "no tenemos prisa" parece responder más bien al hecho de que en esos momentos el Opus Dei está atravesando por horas de crisis. La calculadísima ambigüedad del lenguaje empleado en la literatura "oficial" así lo confirma. Curiosamente, "el mismo día" en que escribe a Pablo VI la carta a la que acabamos de hacer referencia, el "Padre" afirma, según Vázquez de Prada, que "arreciaba la persecución", que "no hay otra palabra en el diccionario para expresar lo que ocurría" y que se sentía tratado como si fuera "ya no el cacharro de la basura, sino la escupidera de todo el mundo" (Vázquez, 512s).

Por lo que cuenta López Rodó, monseñor Escrivá le había comentado personalmente que Pablo VI "le dijo cosas que ni su madre se las hubiera dicho" (López Rodó, 1990, 160). Ciertamente, las madres se deshacen a veces en elogios de los hijos; pero suelen ser más bien cuando los hijos no están escuchando. Y no es menos cierto que nadie suele reñir a los hijos tanto como la madre.

En todo caso, el que nos consta que por esta misma época "le dijo cosas" a monseñor Escrivá fue el teólogo suizo Hans Urs von Baltasar. Unas pocas semanas antes de la audiencia de Pablo VI a Escrivá, había publicado un denso e importante artículo en el cual revisaba la trayectoria de las principales corrientes intregristas dentro de la Iglesia Católica, y afirmaba que "sin duda, la más poderosa de todas ellas es hoy el Opus Dei" (Von Balthasar, 1963, 742). Unos meses más tarde, mientras "la persecución arrecia" según Escrivá, y mientras Pablo VI está "haciendo estudiar" los documentos que Escrivá le ha remitido, von Balthasar publica un segundo artículo en el cual, dirigiéndose directamente al Opus Dei, escribe: "Que tengáis mucho poder, mucho dinero, muchos cargos políticos y culturales; que empleéis una táctica inteligente y discreta con el fin de alcanzar esas posiciones por la vía más rápida y directa; no hay nada que decir. En sí mismo, el poder no es malo. Toda la cuestión, la cuestión decisiva, es ésta: ¿para qué queréis el poder? ¿Qué pensáis hacer con él? ¿Cuál es el espíritu que pretendéis propagar con estos medios?" (Von Balthasar, 1964, 117).

Son varios los autores que coinciden en afirmar que la fase más tempestuosa de la crisis se cierra en octubre de 1964, fecha en la cual Escrivá es recibido de nuevo por Pablo VI. ¿Armisticio? En cierto modo, sí: la ofensiva cesa; pero a cambio de ciertas exigencias. A partir de este momento el Opus Dei habría cedido en la cuestión del secreto o la discreción, habría empezado a hablar abundantemente de libertad y habría substituido su antiguo silencio por una creciente propaganda de sus actividades y obras sociales (Artigues, 136; Hermet, 1980, 1, 267; Piñol, 4lss). Por lo demás, se habría acordado una pausa de espera

antes de volver a plantear la cuestión jurídica (así lo admite incluso la literatura "oficial"; Fuenmayor y otros autores, 353). En concreto, ello significa que durante otros dieciocho años el Opus Dei va a seguir siendo un instituto secular.
Con motivo de esta misma audiencia del mes de octubre de 1964, Pablo VI entrega a monseñor Escrivá una carta, al parecer elogiosa. Dado que nunca ha sido publicada (el apéndice de Fuenmayor y otros autores no la reproduce, y en el texto ni siquiera es mencionada) cabe preguntarse, de todos modos, si se trata exclusivamente de una carta de elogio del Opus Dei. Puestos a preguntar, cabría incluso la posibilidad -tal como nos ha sucedido ya en otras ocasiones- de que se tratara efectivamente de una carta elogiosa, pero no de elogio del Opus Dei: en efecto, resulta que en el primer párrafo (reproducido en Vázquez, 333), Pablo VI hace referencia a "los miembros de esta Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz". Bien es verdad que otros autores reproducen un fragmento distinto del documento (Sastre, 484; Seco, 58), en el que el Opus Dei es mencionado. Pero únicamente una lectura íntegra permitiría saber si la carta contiene otras afirmaciones acaso no tan elogiosas, o bien si el Papa -la "mano amiga" que Escrivá encontró en Roma en 1946, cuando la entidad oficialmente reconocida era la Sociedad Sacerdotal y no el Opus Dei- continúa estableciendo alguna clase de distinción entre Sociedad Sacerdotal y Opus Dei. Se ha comentado, en este sentido, que incluso en el momento de la muerte de monseñor Escrivá, en 1975, Pablo VI envió a la sede central del Opus unas líneas de pésame en las que aludía al difunto en cuanto fundador de la Sociedad Sacerdotal, sin más. Y lo cierto es que aunque todas las biografías del "Padre" mencionan la existencia de la carta, ninguna de ellas la reproduce íntegra.
Finalmente, estas observaciones sobre la mayor o menor cordialidad de las relaciones entre la "cúpula" romana del Opus y el "terzo piano" de la Plaza de San Pedro exigen algún comentario relativo a uno de los principales colaboradores personales de Pablo VI, sobre el cual los autores del Opus descargan la agresividad que nunca descargarán -o que no se atreven a descargar abiertamente- sobre la figura del Papa. Nos referimos, claro está, a monseñor Benelli, a quien hicimos ya alusión más arriba en cuanto "promotor de una reestructuración de los servicios curiales" (Grootaers, 128) al final de la década de los sesenta, reestructuración que frenó la gradual expansión de los dirigentes del Opus dentro de los organismos de la burocracia vaticana.
Sorprende, por inhabitual, el lenguaje utilizado por algunos autores del Opus Dei para hablar de un alto dignatario eclesiástico como monseñor Benelli. En un capítulo de su obra "El franquismo y la Iglesia", dedicado a la deterioración de las relaciones entre el primero y la segunda, Gómez Pérez acusa a Benelli de "apoyo indirecto, pero eficaz" de los conflictos protagonizados por una "activa minoría de sacerdotes y religiosos". Considera incluso que "monseñor Benelli alentaba -o por lo menos no frenaba- el enfrentamiento de los movimientos (de Acción Católica) con la jerarquía (Gómez Pérez, 1986, 160). Algo más adelante, reproduce varias notas publicadas en la prensa internacional con motivo del fallecimiento de Benelli, el año 1982, en las que se dice

de él que era "un hombre con puntos de vista conservadores", que tenía "mucho poder en el Vaticano" y que "leía todas las cartas dirigidas al Papa y todos los informes; organizaba las audiencias, proponía los nombramientos de nuncios y de obispos" (ibíd., 160; véase igualmente 162s).
En las "Memorias" del político y diplomático López Rodó, la figura de monseñor Benelli no corre mejor suerte. Un ministro de Franco le espeta: "usted manda en la Iglesia y yo en España" (López Rodó, 1991, 234). Con motivo de una enfermedad de Pablo VI, el año 1967, el entonces embajador español dice que no juzga que Benelli tenga "la experiencia y la madurez necesarias" para hacerse cargo de determinados asuntos (ibíd., 237). Y dos años más tarde, el nuevo embajador español afirma que hay que decirle "a ese Monseñor (Benelli) que deje de entrometerse en cuestiones políticas y de opinar de lo que no entiende" (ibíd., 481).
Lo que resulta singularmente significativo no son tanto los juicios sobre (o contra) monseñor Benelli en sí mismos, como el hecho de que unos autores que suelen ser tan exquisitamente prudentes en sus apreciaciones cuando se trata de personalidades eclesiásticas, se permitan en este caso reproducir unas observaciones y unos comentarios tan hostiles. (Señalemos, de paso, que en las diversas biografías del "Padre" el nombre de Benelli no aparece para nada, con las dos únicas excepciones que algo más adelante veremos.)
Lo cierto es que la historia de los enfrentamientos entre Benelli y el Opus es larga y que sus orígenes son lejanos. Antes de ser nombrado en 1967 por Pablo VI para trabajar en la Secretaría de Estado, Benelli había pasado unos años en Madrid como consejero de la nunciatura, a raíz de la substitución del nuncio Antoniutti (amigo del Opus y amigo de Franco) por el nuncio Riberi (no tan amigo e ninguno de los dos). En un libro publicado en 1985 Paul Hofman, que había sido corresponsal del "New York Times" en Madrid, aplica cómo monseñor Riberi le había comentado que en la nunciatura era imposible hablar abiertamente en presencia del personal doméstico, que la nunciatura estaba llena de "monjas" del Opus y que se había visto obligado a substituir a algunas telefonistas porque tenía la convicción de que escuchaban todas las conversaciones (Hofman, 229s). En una de las entrevistas realízadas durante la investigación, un obispo me dijo exactamente 1o mismo: amigo personal de Benelli, ambos habían convenido en dar un nombre falso cuando telefoneaba a la nunciatura, porque estaban persuadidos de que las conversaciones eran escuchadas por las numeradas "inservientes" del Opus Dei. También en la mesa quedaban automáticamente interrumpidas las conversaciones sobre temas "delicados", cuando entraban en el comedor las numerarias auxiliares del Opus Dei en funciones de camareras.
Aun prescindiendo de la posible discusión sobre la veracidad objetiva de tales informaciones, lo que nos interesa subrayar aquí es la "sensación" de monseñor Benelli y de los demás implicados de estar siendo espiados. Y, por consiguiente, la hostilidad de las relaciones entre Benelli y los dirigentes del Opus Dei. Pues bien: ese mismo monseñor Benelli es quien se convierte a partir de 1967 en un estrecho

colaborador de Pablo VI, y quien -según Gómez Pérez, miembro del Opus- 'lee las cartas y los informes dirigidos al Papa, organiza las audiencias', etc. Al morir monseñor Escrivá (1975) el representante personal que Pablo VI envía a los funerales será precisamente... ¡monseñor Benelli (Sastre, 632 y 635; Gondrand, 293).
Por más que la literatura "oficial" quiera persuadimos de lo contrario, las relaciones entre Pablo VI y el Opus Dei fueron siempre difíciles y tensas. Y ello aplica que diecisiete años después de haber escrito solemnemente que "no somos un instituto secular, ni en lo sucesivo se nos puede aplicar ese nombre" (en la carta "Non ignoratis"; Fuenmayor y otros autores, 564), monseñor Escrivá fuese todavía, al morir, el presidente general del instituto secular del Opus Dei.
4) El Opus Dei, prelatura personal
Si tras la segunda audiencia de Pablo VI a Escrivá, en 1964, el tema del estatuto jurídico del Opus Dei entra en un prolongado compás de espera, poco después de la muerte del fundador los acontecimientos se aceleran. El año 1977 monseñor Benelli es nombrado arzobispo de Florencia y abandona Roma. El año siguiente es el de la muerte de Pablo VI y el de la elección de Juan Pablo I y de su muerte al cabo de un mes. En el segundo cónclave del año 1978 está probablemente en juego, entre muchas otras cosas, el futuro del Opus Dei. Monseñor Benelli es uno de los cardenales que cuenta con mayores probabilidades de ser elegido papa, su candidatura estuvo a punto de reunir los necesarios dos tercios de los votos (Grootaers, 124-133). Pero el elegido es finalmente el cardenal polaco Wojtyla, quien declara casi inmediatamente que juzga necesario resolver "la cuestión de la configuración jurídica del Opus Dei".
A partir de este momento, el resto del proceso hasta llegar a la erección de la prelatura del Opus Dei está suficientemente documentado, y no vamos a detenernos en él, si bien es preciso decir que durará aún otros cuatro años y que no va estar exento de ciertas dificultades. También sobre las prelaturas personales y sus características la bibliografía es abundantísima y ha sido producida sobre todo por miembros del Opus, única prelatura personal hasta hoy existente. (Véase Rocca, 1985, 103-128, con muchas referencias bibliográficas y con indicación de algunos aspectos jurídicos no del todo resueltos, además del apéndice documental correspondiente, p. 207-227; Fuenmayor y otros autores, 421-503 y, sobre todo, los documentos de las p. 594-627; véanse asimismo Walsh, 83-113 y Hertel, 132-141, como síntesis en versión "no oficial', por contraposición a las síntesis "oficiales" de Berglar, 361 -384, Lo.Tourneau, 62-68, o a los estudios incluidos en el volumen de Rodríguez y otros autores, 403-465.)
Con la publicación del documento pontificio de erección del Opus Dei en prelatura personal y de sus Estatutos ("Código de derecho particular del Opus Dei"), llega a su fin el largo y complejo "itinerario jurídico" del movimiento fundado por monseñor Escrivá de Balaguer. Los autores "críticos' ponen de relieve el hecho de que los dirigentes del Opus Dei afirman, en esta oportunidad, exactamente lo mismo que habían afirmado ya en 1950, en el momento de la aprobación del instituto

secular a saber, que el Opus Dei hallado su solución jurídica "definitiva".

. * * * * * * * * * *

Pero el itinerario jurídico del Opus no es el único que llega así a su fin. Aquí finaliza igualmente el extraordinario ejercicio de "alternación" al que hemos asistido y que hemos tratado de ir resiguiendo a lo largo de todas estas páginas.

En la constitución apostólica "Ut sit" (de erección de la prelatura), después de reconocer que el Opus Dei fue fundado en Madrid el día 2 de octubre de 1928 por José María Escrivá de Balaguer, guiado por la inspiración divina, se afirma que "desde sus comienzos, esta institución se ha esforzado, no sólo en iluminar con luces nuevas la misión de los laicos en la Iglesia y en la sociedad humana, sino también en ponerla por obra; se ha esforzado igualmente en llevar a la práctica la doctrina de la vocación universal a la santidad, y en promover entre todas las clases sociales la santificación del trabajo profesional y por medio del trabajo profesional' (en Rodríguez y otros autores, 395s).

Para una organización eclesiástica, resulta difícilmente concebible un ejercicio de alternación que culmine en un éxito más rotundo que aquel que logra poner en labios de un Pontífice la propia reinterpretación del pasado y su adecuación a las circunstancias del presente. No son los discípulos del "Padre", sino que es Juan Pablo II quien atribuye a la "inspiración divina" una fundación, con una fecha concreta "del año 1928", realizada por "Escrivá de Balaguer". ¡Cualquiera se atreve a poner en tela de juicio el nombre, la fecha y la inspiración!

Habíamos iniciado esta recapitulación histórica del Opus Dei partiendo de la tesis, que considerábamos elemental y de sentido común, según la cual el Opus Dei había ido evolucionando gradualmente y adaptándose a las nuevas circunstancias a medida que se modificaba el contexto de su inserción española (de la república y la guerra civil al franquismo y al postfranquismo), internacional (del fascismo y la guerra mundial a la guerra fría y la distensión), y eclesiástica (del preconcilio al postconcilio). Desde esta perspectiva resulta comprensible que el Opus Dei hable hoy de "la misión de los laicos en la Iglesia", de "vocación universal a la santidad", de "santificación del trabajo" y de "todas las clases sociales", y que durante los primeros años hablara en cambio de "caudillos", de "universitarios e intelectuales" y de "santa intransigencia, santa coacción y santa desvergüenza". Pero hemos podido comprobar que la literatura que aquí hemos denominado "oficial" se negaba sistemáticamente a adoptar esta perspectiva, afirmando que el Opus Dei jamás había cambiado y jamás tendría que cambiar. Después de haber contemplado las numerosas vicisitudes de todo tipo por las que ha atravesado el Opus Dei en el transcurso de su breve pero compleja historia, el hecho de conseguir que un solemne documento pontificio afirme que "desde sus comienzos" el Opus Dei ha dicho y hecho aquello que hoy dice que hace, supone no sólo el éxito de un ejercicio de alternación, sino también el triunfo de la "santa pillería" en la que tanto se distinguió monseñor Escrivá de Balaguer.

PARTE SEGUNDA: LA ÉTICA DEL OPUS DEI Y "EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO"

CAPÍTULO XII. LA ESPAÑA DE FRANCO, ENTRE FÁTIMA Y BRUSELAS

1. La tesis de Max Weber y el Opus Dei

En las páginas introductorias iniciales explicábamos que los orígenes lejanos de esta investigación podían sintetizarse en una frase del prólogo a la edición catalana de la famosa tesis de Weber, relativa a la posibilidad de un estudio sobre la ética del Opus Dei y el espíritu del capitalismo (Estruch, 1984, 10).

El hecho de plantearnos concretamente dicha posibilidad nos ha conducido a la necesidad de indagar y poner de manifiesto todo el entramado de paradojas que configuran la historia del Opus Dei. Al término de este recorrido histórico, al cual hemos dedicado toda la primera parte, se adivina ya que la respuesta a la pregunta inicial sobre la existencia de una relación entre "ética del Opus" y "espíritu del capitalismo" habrá de ser una respuesta poco contundente y muy matizada: "sí y no"; o, como suele decirse a veces, "ni sí ni no sino todo lo contrario".

Ante todo es preciso decir que, desde distintas perspectivas y con puntos de vista diversos, la cuestión ha sido más o menos estudiada y repetidamente planteada ya en otras ocasiones. De hecho, son numerosos los autores que han subrayado el paralelismo existente entre los puritanos estudiados por Weber y el Opus Dei, y que por consiguiente han sugerido la posibilidad de aplicar al Opus la tesis weberiana.

Se trata casi siempre de autores españoles porque, como en seguida veremos, es el cambio en la orientación de la política económica española de los años sesenta (y el papel desempeñado en dicho cambio por algunos miembros del Opus Dei) el factor unánimamente reconocido como determinante para establecer el paralelismo. Veamos una primera muestra de ejemplos, representativa de la tónica general y al mismo tiempo ilustrativa de la clase de dificultades que en nuestro intento de aportar una respuesta más matizada habremos de procurar superar.

Así, Alberto Moncada afirma que "la religión burguesa del éxito mercantil que presagia la predestinación llega a España de la mano del Opus Dei, casi tres siglos después de que floreciera en el norte de Europa" (Moncada, 1982, 67), de tal manera que el Opus Dei se presenta como "una simbiosis de catolicismo fundamentalista y protestantismo modernizante" (ibíd., 99). Además del hecho de que en cualquier caso llega "sin" doctrina de la predestinación, no puede olvidarse que en el territorio oficialmente considerado como español coexisten, de buena o de mala gana, regiones que no han conocido la revolución industrial hasta el siglo XX con naciones, como el País Vasco o Cataluña, que tienen una burguesía muy anterior al nacimiento del Opus Dei y que llevan mucho tiempo preocupándose por el "éxito mercantil". El problema de la homogeneización de la plural realidad

camuflada bajo 'la etiqueta "España"' es recurrente en la práctica totalidad de los textos, y debe ser tenido en cuenta. A otro nivel, convendría no perder de vista que el "fundamentalismo" es de origen típicamente "protestante" y no católico.
En su biografía de Franco, Brian Crozier, después de recordar que lo que más llamó la atención en el cambio gubernamental del año 1957 fue el hecho de incluir a dos ministros del Opus (Crozier, II, 243), escribe que "el Opus Dei enseña una filosofía del éxito muy poco española, ofreciendo la alternativa de un trabajo duro en lugar de la pasiva aceptación de la voluntad de Dios". Ésta es exactamente la contraposición entre "mentalidad moderna" y "mentalidad tradicionalista" en la obra de Weber. De esta forma, prosigue Crüzicr, cl Opus Dei crea unas elites profesionales a base de estimular a "aquellos que se unen a la Asociación a dedicarse decididamente a triunfar en el servicio de Dios tal como el Opus Dei entiende este servicio" (ibíd., 244 s.).
"El Opus Dei -escribe Vilariño en un texto mas reciente- aporta a la organización eclesiástica y a la sociedad española dos cosas fundamentales: por un lado, el sentido de la preeminencia de lo económico y de la profesionalidad secular y por el otro, una renovada forma de puritanismo moral en el ámbito de la vida privada. Confinamiento de lo religioso al mundo privado y preeminencia del éxito económico a través de un cultivo acendrado de la profesionalidad, he ahí las dos contribuciones fundamentales del Opus Dei a la sociedad española" (Pérez Vilariño y Schoenherr, 453). La distinción entre el ámbito económico y e1 ámbito de la vida privada es seguramente, en el caso del Opus Dei, importantísima; aunque no creemos que, precisamente en el caso del Opus, pueda hablarse de un "confinamiento de lo religioso al mundo privado". Además de proponer una hipótesis interesante, según la cual el actual gobierno español del PSOE "ha continuado el proceso de modernización promovido por el Opus con su doble componente de racionalización económica y de ética secular", razón por la cual no es de extrañar "que el PSOE haya sustituido al Opus como nueva vía de ascenso social en la década de los ochenta", e1 texto concluye -weberianarnente- que "la aportación moderna del Opus a la Iglesia, a la sociedad española puede definirse como la introducción tardía y eficiente del espíritu del capitalismo, en forma de ética de la vocación individual como logro profesional" (ibid., 454).
También Carandell utiliza una argumentación similar para hablar de "la estimulante doctrina económica de Escrivá". Pero, según él, "la idea de la santificación del trabajo y por el trabajo, la idea, en definitiva, de la equiparación del triunfo profesional y económico con la perfección espiritual no brota por generación espontánea en la mente dc Escrivá. Es una idea de raíz protestante (y aquí es inevitable recordar el libro de Max Weber) que le llega no se sabe bien por qué complicados caminos" (Carandell, 182).
Tanto en el texto de Vilariño y Schoenherr, como en el de Carandell, la dificultad básica estriba en que ofrecen una visión del Opus Dei que, aun siendo una visión "desde fuera", "parte en realidad de la

aceptación acrítica de algunos estereotipos" difundidos por la literatura "oficial" del Opus Dei. Teniendo en cuenta la evolución histórica del movimiento, tal como aquí ha sido analizada, habría que precisar que la hipotética "aportación" del Opus comienza en todo caso a "partir de una fecha determinada", y que probablemente es erróneo hablar de una "doctrina económica" de Escrivá, estimulante o no.
La caricatura de este tipo de aproximación la tenemos en el tratamiento frívolo y superficial que del Opus Dei se hace a menudo en la prensa, por más que los artículos lleven la firma de profesores de sociología. Hay quien considera al Opus Dei como "la primera secta protestante del catolicismo" y se pregunta "si los trece seglares que Escrivá eligió para fundar el Opus Dei en 1928 conocían los escritos weberianos sobre sociología de la religión" ("El País", 25.11.1982, p.l1s). Lo grave del caso no es el hecho de ignorar que en 1928 Escrivá no "eligió" a ningún seglar y que tardó muchos años en tener a trece a su lado. Lo grave es no darse cuenta de que e1 "milagro" del Opus lo es en todo caso en la medida en que las intenciones eran unas y las consecuencias fueron otras, ya que ello significa que no se ha entendido, ni al Opus, ni a Weber.
En cuanto al Opus Dei como "primera secta protestante del catolicismo", sería algo así como el cumplimento de aquella profecía de Montesquieu: "La religión católica destruirá a la religión protestante, y después los católicos se harán protestantes" (citado en Aranguren, 1952, 217).
Aun así, la caricatura no deja de ofrecer cierto interés, por cuanto la encontramos igualmente en algunos textos de la literatura "oficial" del Opus Dei que directa o indirectamente aluden a la tesis de Weber. Ante el mensaje de monseñor Escrivá, dice Berglar, "¿qué es lo que quiere?, se preguntaban muchos. ¿Qué es eso de la "santificación del trabajo"? Eso suena a cosa de protestantes..." (Berglar, 223). También en el caso de la literatura "oficial", en efecto, prevalece la impresión de que los autores no han entendido a Weber, o bien hablan de él nada más que de oídas. Limitémonos, por ahora, a un único ejemplo: "Es corriente en cierta literatura sobre el Opus Dei compararlo con la espiritualidad calvinista, en lo que se refiere al gran aprecio por el trabajo. (...) En realidad, para el calvinismo, la dedicación al trabajo -y, sobre todo, el éxito en él- es un signo de la predestinación, de la salvación. Para el Opus Dei, dentro de la espiritualidad católica, el valor del trabajo deriva de ser la primordial vocación del hombre y de haber sido asumido por Cristo" (Gómez Pérez, 1986, 252).
De todos modos, la estrategia habitual de la literatura del Opus es otra. Consiste en prescindir alegremente de toda referencia a la Reforma, al calvinismo, a los puritanos y a Weber. El mismo autor que, en actitud defensiva, acabamos de ver cómo situaba al Opus "dentro de la espiritualidad católica", en otro texto menos comprometido se limita a decir que "monseñor Escrivá de Balaguer, desde el 2 de octubre de 1928, ofrece un camino nuevo en la historia de la espiritualidad cristiana" (Gómez Pérez, 1978, 19). Y el otro autor antes citado, cuando no tiene miedo a que le digan que "eso suena a cosa de protestantes", va y explica que "una de las caracteristicas de la solidaridad cristiana y

humana consiste en no amontonar riquezas, y en hacerlas productivas" (Berglar, 314).
Y es que "probablemente, la idea del trabajo como medio universal de santificación es una de las aportaciones más ricas que monseñor Escrivá de Balaguer ha hecho no sólo a la doctrina cristiana, sino a la cultura universal" (García Hoz, 1988, 201). La historia queda eliminada: el Opus Dei entronca directamente con las primeras comunidades cristianas (Portillo, 1978, 40). Más aún: con el comienzo de toda la historia; "en muchos aspectos, el Opus Dei representa una vuelta a los planes originales de Dios: el primer mandamiento que dio a Adán y Eva, en el Paraíso..." (Helming, 21).
Cierto es que más allá de estas simplificaciones, por ambos extremos, contamos asimismo con algunas aproximaciones mucho más rigurosas al fenómeno que aquí nos interesa. Como, por ejemplo, la del estudio sobre "Las elites del poder económico en España", de Carlos Moya, quien sostiene que la espiritualidad del Opus Dei "ha cumplido, para el desarrollo de una ética burocrática-empresarial en la católica sociedad española, la misma función impulsora que Max Weber señalaba para la ética calvinista con relación al desarrollo del espíritu del capitalismo" (Moya, 1984, 137). Y, sobre todo, como la tesis de José V. Casanova, discutible en algunas cuestiones de interpretación, pero substancialmente paralela a la del presente capítulo, en la cual el autor presenta "la ética del Opus Dei como una versión católica del ascetismo intramundano, aquella manera "de ser en el mundo" que conduce a un estilo de vida racionalizado y que presenta, según Weber, afinidades electivas con el capitalismo racional moderno. El Opus Dei introdujo por vez primera en la historia de la España católica la noción típicamente protestante de santificación del trabajo en el mundo a través de la "vocación" profesional" (Casanova, 1982, 5).

2. El desarrollo económico español de los años sesenta

Antes de proseguir hemos de preguntarnos, no obstante, cuáles son las razones por las que una serie de autores coinciden en ver en el Opus Dei "una organización que desempeña un papel muy parecido a aquel que Weber atribuye a las sectas protestantes en su tesis" (Casanova, 1982, 3). Para poder contestar la pregunta, ante todo hay que situar el paralelismo en su "contexto preciso", que es el de la España de los años sesenta. En efecto, nunca se habla del Opus Dei como vehículo o "portador" ("Triger") de la cultura económica o del "espíritu" del capitalismo en las Filipinas o en el Perú; y mucho menos aún, obviamente, en Australia, o en el Japón, ni siquiera en Irlanda. De la misma manera que no se habla del Opus Dei en estos términos al referirse a la España de los años cuarenta.
El fenómeno tiene, por tanto, unas coordenadas muy precisas, en el espacio y en el tiempo. Se produce concretamente en el momento en que coinciden "un cambio en la orientación de la política económica" de la España franquista, y la entrada en el gobierno de "dos ministros miembros del Opus", que ocupan precisamente carteras económicas.
Esquemáticamente, la secuencia sería la siguiente: a finales de 1956 Laureano López Rodó es nombrado secretario general técnico de la Presidencia del Gobierno. El objetivo básico que se propone es, según

algunos autores, la modernización y racionalización de la administración pública; otros tienden a considerarle como el artífice máximo de la nueva política económica; él mismo, con el tiempo, ha tendido progresivamente a presentar su trayectoria como fundamentalmente orientada a garantizar la transición pacífica del régimen de Franco a la monarquía actual (véase especialmente su libro "La larga marcha hacia la monarquía", 1977).
A principios de 1957 se produce una remodelación ministerial (cambian 12 de los 18 ministros), que como gran novedad comporta la entrada de Alberto Ullastres en Comercio y de Mariano Navarro Rubio en Hacienda. Además, según Ramón Tamames, el Opus Dei tiene un director general en Información y subsecretarios y directores generales en Obras Públicas y Educación (Tamames, 1973, 511; desde el punto de vista "oficial", obviamente esto no es correcto: el Opus Dei no "tiene" ministros ni directores generales en ninguna parte; en todo caso "hay" unos ministros o directores generales que "son" miembros del Opus Dei).
Este Gobierno de 1957 es el gobierno del "Plan de estabilización" económica y el de la primera apertura hacia el exterior, con el establecimiento de vínculos con el Fondo Monetario Internacional, la Banca Mundial y los consejeros económicos de la Casa Blanca (Gallo, 342s; sobre el Plan de estabilización y la nueva política económica a partir de 1957, véase Tamames, 1973, 464 ss, libro ferozmente criticado por ciertos organos del Opus Dei, como por ejemplo la revista "Nuestro Tiempo", n°. 236, febrero de 1974).
Tras el gobierno del Plan de estabilización viene el gobierno del "primer Plan de desarrollo" (1962-1965): López Rodó es el comisario del Plan; Navarro Rubio se ocupa principalmente de la racionalización de las instituciones financieras y de los contactos con el capital internacional; Ullastres, de la dinamización del empresariado y de la racionalización del mercado. A partir de 1962 entra en el gobierno un nuevo miembro del Opus, Gregorio López Bravo, como ministro de Industria (en 1959 había sido nombrado director general de Comercio Exterior y al año siguiente director del Instituto Español de Moneda Extranjera). El mes de febrero de 1962 España presenta su primera solicitud de asociación a la Comunidad Económica Europea.
En 1965 cesan en el gobierno Navarro Rubio, que pasara a ser gobernador del Banco de España y a quien substituirá en Hacienda Espinosa Sanmartín, también del Opus Dei, el ministro a quien le estallará entre las manos el escándalo del asunto Matesa (julio de 1969), que varios miembros del gobierno aprovecharán para intentar desbancar al Opus (Tamames, 528); y Ullastres, nombrado embajador ante la Comunidad Europea, substituido en Comercio por otro miembro del Opus Dei, García Moncó.
Tanto en el caso del gobierno de 1965 como en el siguiente, de 1969, los distintos autores no se ponen de acuerdo sobre el número de ministros que son del Opus Dei. Ello es particularmente manifiesto en el del año 1969, que Tamames llama "el gobierno monocolor" (Tamames, 1973, 529) ya que considera que de los dieciocho ministros, once pertenecen al Opus Dei. Hermet, por su parte, considera que

propiamente del Opus lo son siete de los ministros, si bien reconoce que la mayoría de los demás se encuentran muy "próximos" (Hermet, 1981, II, 464s). Pero el argumento de la "proximidad" resulta sumamente ambiguo, y el propio Hermet cae en contradicciones cuando, al hablar del gobierno de 1973 y querer demostrar que éste marca un claro retroceso del Opus Dei, sitúa como "falangistas" a ministros que en 1969 había calificado de "aliados de la camarilla tecnocrática" (ibíd., 473 y 466 respectivamente); o bien cuando el propio Carrero Blanco, gran protector según Hermet de la gente del Opus, pasa a encabezar en 1973 la categoría de "franquistas y ultras" (ibíd., 473). Sea como sea, en el gobierno que se constituye el mes de enero de 1974, después del asesinato de Carrero Blanco por ETA, ya no queda ningún ministro del Opus Dei (ibíd., 474s), con lo cual se cierra el período de su presencia más "visible" en el mundo de la política española.

Después de lo que a estas alturas sabemos ya, no podemos esperar que desde las instancias oficiales del Opus Dei se nos dé alguna explicación del porqué de esta significativa presencia de miembros del Opus en la vida política española de los años sesenta. En palabras de monseñor Escrivá, "la presencia en la vida pública de algunos miembros del Opus Dei es consecuencia natural del crecimiento y expansión de la Obra. Hoy ya a nadie choca, todo el mundo admite como cosa normal la actuación pública de miembros del Opus Dei, que son ciudadanos con los mismos derechos que los demás" (declaraciones del año 1960, recogidas en López Rodó, 1990, 226). El único elemento que Escrivá parece olvidar aquí es que, a diferencia de la mayoría de los "demás ciudadanos", los socios del Opus Dei se rigen por unas Constituciones que hacen del "ejercicio de cargos públicos un medio peculiar de apostolado" ("Constituciones", 1950, art. 202).

En otra ocasión, el mismo Escrivá declara que "los que atacan a la Obra, atacan porque somos católicos. Quisieran que nos encerráramos en casa, que los católicos desaparecieran de la escena pública. Es lógico que estemos presentes en todas las actividades humanas. Los católicos tenemos derecho, como los demás ciudadanos, a ejercer nuestra profesión u oficio. Los que pretenden negarnos este derecho, ¿qué quieren?; ¿que no comamos? Trabajamos para ganarnos el pan" (citado en López Rodó, 1990, 295s). Resulta curioso observar cómo en esta ocasión Escrivá no recuerda que sus "hijos" trabajan, no exclusivamente para "ganarse el pan", sino sobre todo para "santificarse en el trabajo y para santificar a los demás con el trabajo". Aquí, en cambio, esta dimensión apostólica esencial no aparece: "lo único que me interesa es tu santidad personal", le dice Escrivá a López Rodó (ibid., 296). Cuando una persona ejerce un importante cargo politico ¿sólo ha de preocuparse dc su santidad personal?"

Si para Escrivá "los que atacan a la Obra, atacan porque somos católicos", según Franco, si se les ataca, es porque sirven al régimen"; el ataque al Opus forma parte de lo que a Franco tanto le gustaba llamar "la conspiración internacional" (Franco Salgado, 1976, 475). En opinión de Franco,. está demostrado que el Opus Dei "no interviene en política y de dedica exclusivamente al servicio de Dios a través de la

conducta ejemplar de sus miembros (Ibíd.., 412). El general ve en la gente dcl Opus lealtad, honradez y competencia, y si nombra ministros a algunas personas del Opus es justamente debido a su integridad. Todos los miembros del Opus que conoce son -dice- "caballeros honrados y dignos" (ibid., 475).

Volvemos a encontrar esta misma argumentación oficial en afirmaciones de Carrero Blanco, cuando afirma que "esa supuesta penetración del Opus Dei, como grupo u organización, es totalmente falsa. Se lo aseguro tan categóricamente por haberlo oído de labios de su propio fundador, de cuya veracidad no tengo la más mínima sombra de duda" (citado en Ynfante, 180). De manera parecida se expresa William Ebenstein, en su estudio "Church and State in Franco Spain", quien afirma -antes, eso sí, de que estallaran los primeros escándalos financieros ivolucrando a miembros del Opus- que uno de los grandes triunfos del Opus Dei "es el reconocimiento general de que sus miembros situados en altas posiciones gubernamentales o profesionales no han sido jamás sospechosos de haber participado en la corrupción tan extendida en el régimen de Franci" (Ebenstein, 1960, 40)

Integridad personal y ausencia de toda voluntad de penetración organizada serían, por lo visto, las características de esta presencia de miembros del Opus en la vida pública española. No obstante, el propio López Rodó reconoce indirectamente que algunos de los ministros de Franco no compartían en este caso los puntos de vista del propio Franco y de Carrero Blanco. Así, cuando en 1962 López Rodó fue nombrado comisario del Plan de desarrollo, Castiella, ministro de Asuntos Exteriores, habría comentado "que esto demostraba que el Opus Dei quería apoderarse de todo" (López Rodó, 1990, 311); el falangista Solís Ruiz "trató de inquietar a Franco diciéndole que suponía el dominio de la economía por el Opus Dei" (ibíd., 311); y Fraga, ministro de Información, "creía que la diversidad de opiniones y de conducta que se observaba en miembros del Opus Dei obedecían a un plan coordinado y que, en cada momento, se jugaban diversas personas en los lugares oportunos del tablero político y económico" (ibíd., 378).

Ello nos conduce finalmente a una conclusión paradójica, bastante curiosa y, según cómo, incluso divertida. Suponiendo que la aplicación al Opus Dei de la tesis weberiana estuviera justificada; suponiendo, por tanto, que la creciente racionalización de la economía y de la administración pública españolas y el acceso al poder político de determinados miembros del Opus Dei sean algo más que una pura coincidencia, la negación sistemática de toda responsabilidad y participación colectivas, en cuanto organización, hace que "el Opus Dei nunca pueda reivindicar el papel que de hecho habría jugado en la modernización de España". Dicho de otro modo: paradójicamente, sólo alguien que escribiera "desde fuera" y no se sintiera vinculado por las tomas de posición oficiales del Opus Dei, podría reconocer -en contra de esta versión "oficial"- el rol histórico positivo que el Opus Dei colectivamente desempeñó en la España franquista de los años sesenta.

3. Opus Dei y "tecnocracia"

Este conjunto de individuos que promueven el cambio económico de la España de los años sesenta fueron bautizados, y aún hoy se les conoce así, con el nombre de "los tecnócratas". Pero aparte de la unanimidad que podemos constatar en la adjudicación de esta etiqueta, todo, o casi todo, son discrepancias a la hora de analizar y valorar la política que llevaron a cabo.

Sin entrar en absoluto en todos los detalles de la polémica, que harían esta exposición interminable, tan sólo nos fijaremos en aquellos puntos que de una manera más directa afecten a la cuestión del papel del Opus Dei (o el papel de determinados socios del Opus Dei, o el papel de determinadas personalidades que "da la casualidad" que son socios del Opus Dei) y que curiosamente en buena parte reproducen numerosos aspectos de la discusión que a principios de siglo originé la publicación del libro de Max Weber.

En primer lugar, evidentemente, no todos los tecnócratas españoles de los años sesenta son del Opus. Hasta aquí todo el mundo aún está de acuerdo. Lo que sucede, argumentan algunos autores, es que la opinión pública llegó a asociar tan estrechamente las dos etiquetas ("Opus Dei" "tecnócratas") que automáticamente se ha tendido a exagerar la importancia del papel de los socios del Opus y a minimizar en cambio la aportación del equipo técnico de los asesores de los diferentes ministerios económicos, que no tenían nada que ver con la espiritualidad del Opus Dei y que a menudo procedían originalmente más bien de las filas de la Falange. "Si se tiene en cuenta este grupo - afirma Manuel J. González en uno de los estudios más ponderados que conocemos sobre el tema- el atribuir el giro de la política económica española a la influencia exclusiva del Opus Dei aparece como un grave error" (González, 1979, 29). En términos similares se expresa el economista Joan Martínez Alier: "A mí me parece que en España no mandó tanto el Opus Dei como los economistas, o mejor dicho, mandó el Opus Dei porque el Opus Dei reclutó economistas o los admitió como compañeros de viaje: la teoría económica ortodoxa sirve como una doctrina de la armonía social tan bien o mejor que la doctrina social de la Iglesia" (Martínez Alier, 1978, 44 s).

A esta interpretación, sin embargo, José V. Casanova contrapone un argumento que parece, por lo menos, digno de atención: con ejemplos tomados de la literatura sociológica hispánica, muestra la relativa incapacidad de distinguir entre "el técnico" y "e1 tecnócrata". "El técnico es aquel que es capaz de ejecutar las decisiones y de poner en práctica los proyectos políticos del político. El tecnócrata, por el contrario, es aquel que impone al político determinadas decisiones políticas basadas en criterios técnicos" (Casanova, 1982, 113).

Por consiguiente, afirma Casanova, aunque no todos los tecnócratas de los años sesenta sean del Opus, lo cierto es que hacen de asesores de los ministros del Opus, que son los que tienen el poder y la iniciativa. Son ellos los que poco a poco van transformando la antigua burocracia patrimonial en una administración racional moderna ("relativamente" racional y "relativamente" moderna, matizaríamos nosotros). Y lo hacen en contra del estilo de Franco y, en general, sin que los demás se dieran cuenta de las consecuencias de ciertas actuaciones (y tal vez sin

darse cuenta del todo "ni ellos mismos", diríamos por nuestro lado). En este sentido, por más que autores como Fanfani (1934), Robertson (1933) y otros críticos de Weber lleven razón al subrayar que el capitalismo moderno nace antes de la Reforma y que se da tanto en España como en Italia, no es menos cierto que el capitalismo español no llega a transformarse en el "capitalismo racional moderno" del cual habla Weber hasta mediados del siglo XX. En España hay capitalismo, pero no hay revolución industrial ni racionalización de la economía hasta la llegada de los tecnócratas. (Conviene no olvidar -nos parece justo precisar- que el caso de Cataluña es distinto: en Cataluña la revolución industrial es bien anterior a 1960, pero se da en un régimen de dependencia política que impide, al menos en parte, la racionalización de la economía.)
Para Casanova, en definitiva, no es preciso ser del Opus para ser tecnócrata, pero a pesar de todo el tecnócrata prototípico es del Opus, y es él quien en la España de los sesenta tiene mayores probabilidades de ocupar los cargos más elevados. ¿Como resultado de una política deliberada? No necesariamente, dice el autor (si bien no nos cansaremos de insistir en que alguna cosa equiparable a una "política deliberada" bien se da en el caso de una organización que ve en el acceso a estos cargos "un medio peculiar de su apostolado"). ¿Sin que lo uno tenga absolutamente nada que ver con lo otro, como dice la versión "oficial" del Opus Dei (Herranz, 1957)? Más bien, replica Casanova, porque es una consecuencia lógica de la ética del Opus. Los tecnócratas tenían una mística del profesionalismo, una visión del futuro conforme a su ideología del desarrollo y una concepción del cambio social expresada en su conciencia de ser su "managerial elite" (Casanova, 1982, 63).
¿Cuál es, empero, esta concepción del cambio social que defienden los tecnócratas del Opus Dei? Su objetivo básico sería el de la racionalización del aparato del Estado, con el fin de ponerlo al servicio de la economía (en contra de la estrategia de los falangistas que, a lo largo de toda la historia del régimen de Franco, pretendieron subordinar la economía a la política). Si combinarnos esta afirmación con la definición que Casanova daba del tecnócrata, como individuo que impone determinadas decisiones políticas a partir de criterios técnicos (Casanova, 1982, 113), a la fuerza hemos de llegar a la conclusión de que el tecnócrata por antonomasia es Laureano López Rodó; hasta tal punto que al final no sabemos si es así porque es el que mejor encaja en la definición, o porque la definición se ha hecho a su medida.
Y, efectivamente, en un artículo publicado un año después, el autor afirma que "nadie mejor que él simboliza y representa el modelo tecnocrático" (Casanova, 1983, 31), y convierte la figura del comisario del Plan de desarrollo económico en el eje de toda su argumentación. Pero esta misma centralidad -por no decir exclusividad- otorgada a la figura de López Rodó le conduce a un callejón sin salida a la hora de explicar la no correspondencia entre el cambio económico conseguido por los tecnócratas y el cambio político (la democratización de la sociedad española). A pesar de haber sostenido que la liberalización

política "era una variable dependiente de la modernización económica" (ibíd., 41), en este terreno López Rodó y los suyos fracasaron estrepitosamente.
En este punto el análisis de Manuel González (1979) parece más certero. No todos los llamados tecnócratas se rigen por el mismo patrón, "ni siquiera cuando son socios del Opus Dei", y por lo tanto López Rodó no es representativo del conjunto, en contra de lo que unos años después dirá Casanova. Más concretamente, y por lo que respecta a la correlación entre cambio económico y cambio político, no es que López Rodó fracasara en el intento de conseguir una democratización del régimen. Lo que sucede es que no la quiere, ni se la propone. Su objetivo, al menos inicialmente, es el de implantar "unos métodos modernos de trabajo y de organización de empresas", que en absoluto han de afectar la especificidad política del Estado español (López Rodó, 1970, 137).
Los "dos López", López Rodó y López Bravo (ministro de Industria a partir de 1962), eran mucho menos liberales y mucho más intervencionistas que Ullastres y Navarro Rubio. La política económica de estos últimos es la que conduce a "un proceso de racionalización del aparato productivo, a un aumento de la competitividad, a una mejora de los métodos de gestión (...) y de la tecnología, y a una transformación de las estructuras productivas agrarias" (González, 1979, 353). Esta renovación implica libre comercio, realismo en el cambio de moneda, política monetaria sin intervención directa, disciplina en el gasto público y financiación de las empresas sin caer en la hiperprotección: en una palabra, "economía capitalista de mercado".
Esta política había de conducir directamente al cambio político. Pero Ullastres y Navarro Rubio se ven apoyados tan sólo por los empresarios catalanes y por algún banco. Los impulsos liberadores de estos hombres habrían hecho peligrar los objetivos de López Rodó (González, 1979, 299), quien después de la salida de ambos del gobierno prepara, con una segunda generación de tecnócratas, la perpetuación del régimen franquista a la corta y, a la larga, la solución "continuista" de la monarquía de Juan Carlos I.
En cualquier caso, e incluso sin provocar como consecuencia un cambio político, el crecimiento económico español de los años sesenta no sólo es innegable, sino realmente espectacular (aunque Manuel González, coherente con su tesis, afirma que habría podido ser mucho mayor si no hubiese sido frenado: "si se pudo crecer más y no se hizo se debe a la política económica practicada por los sucesores de Navarro y Ullastres"; González, 299). Se llega a hablar de "milagro" economico. Entre 1961 y 1964 el crecimiento industrial es superior al del Japón y los Estados Unidos (Gallo, 343). La población activa agraria, que en 1950 aún representaba un 50 % del total, baja hasta un 28 % en 1968.
Entre 1960 y 1970, más de cuatro millones de habitantes del Estado español cambian de residencia; 6.600 de los 8.600 municipios pierden población. De esta emigración, algo más del 2.000 va a parar al sector de la construcción, cerca de otro 20 % a la industria, y un 60 % al sector terciario (véase "Información Comercial Española", n0. 496,

1974). Un contingente importante de los emigrantes marcha al extranjero: sus divisas, y las que reporta el turismo (de siete millones y medio de turistas en 1961 se pasa a más de diecisiete millones en 1966), son decisivas para reequilibrar la balanza comercial, para permitir importaciones y para acabar definitivamente -tanto desde el punto de vista económico como cultural- con la autarquía del primer franquismo.

Ante este conjunto de cambios, que la opinión pública vincula muy directamente a la influencia del Opus Dei, y mientras los portavoces del Opus Dei se empeñan en repetir a diestro y siniestro que "el Opus Dei no interviene en política", entre los intelectuales de la oposición antifranquista comienza a cristalizar un interrogante que ni siquiera hoy ha desaparecido: ¿cómo es posible que un grupo "tradicionalista", "reaccionario" e "integrista" pudiera desempeñar un papel (comparativamente) "progresista", más o menos "liberal" (aunque fuera con el peculiar "liberalismo" de la tecnocracia), adoptando posturas modernizadoras" (aunque fuera con unas innegables dosis de "despotismo ilustrado")? Parece indudable que éste es exactamente el contexto en el cual surge el mito del Opus como "sociedad secreta de carácter político", como "santa mafia".

Algunos autores -poco familiarizados en aquella época con la tesis de Max Weber, quien a fin de cuentas no dejaba de ser para ellos el despreciable "padre de la sociología burguesa"- comienzan a hablar del Camino del padre Escrivá como de un "Kempis para tecnócratas". Sin darse cuenta de que con ello convierten involuntariamente a Escrivá en un profeta notable, porque si Camino fuera realmente un "Kempis para tecnócratas", necesariamente habría que reconocer que fue escrito en un momento en el cual en España no había un solo tecnócrata.

En otras ocasiones se minimiza el rol de los socios del Opus, haciendo ver que en definitiva la política de los nuevos ministros económicos nombrados en 1957 sigue "una filosofía económica bastante similar" a la de toda la década de los cincuenta (Clavera, 1978, 315s). Hay quien va más lejos aún, y niega la importancia del papel del Opus a base de defender la tesis según la cual la transformación económica no se produce gracias a, sino "a pesar" de la política económica de los tecnócratas (Tamames, 1976; Ros, dir., 1975, especialmente el artículo de José Luis Sampedro).

En buena parte encontramos en la literatura económica "de izquierdas" de aquellos años una especie de bloqueo psicológico ante la posibilidad de tener que admitir que expansión y progreso económico puedan producirse en un régimen no democrático. Un autor como Tamames, por ejemplo, parece partir del presupuesto según el cual un modelo capitalista de desarrollo "no puede" conducir jamás a un desarrollo "auténtico". Se desemboca finalmente en una situación, más bien surrealista, que cabría sintetizar así: los tecnócratas (de "derechas" de toda la vida y antimarxistas de toda la vida) se proponen el crecimiento económico como objetivo y consideran que el bienestar, y tal vez incluso la democracia (pero de esto no están seguros y en todo caso no tienen prisa alguna), serán sus consecuencias naturales aunque indirectas. En cambio, la oposición al régimen franquista (de

"izquierdas" y habituada al uso de los instrumentos de análisis de Marx) sostiene que la justicia social y la democracia han de ser los objetivos prioritarios, y que el crecimiento económico ya vendrá en todo caso como consecuencia. De ahí que consideren condenada al fracaso la política de los tecnócratas y que posteriormente traten de minimizar sus éxitos.

Si la extrapolación fuera lícita, diríamos que no va a ser ésta la última ocasión en que, paradójicamente, los autores más próximos a una orientación marxista sean quienes hagan hincapié en la "glasnost", antes que en la "perestroika", mientras que los tecnócratas de derechas parecen tener una percepción más clara de la dinámica de las relaciones entre "infraestructura" y "superestructura". En cualquier caso, la pregunta es: ¿en este contexto, quiénes son los "modernos" en el sentido weberiano? A nuestro entender, la respuesta habría de ser: los creadores de las escuelas de empresarios como IESE (Opus Dei) o ESADE (Compañía de Jesús), de quienes vamos a ocuparnos en el próximo capítulo.

CAPÍTULO XIII. LA FORMACIÓN DE EMPRESARIOS Y LA DIRECCIÓN DE EMPRESAS

1. La situación de partida

a) Durante los años sesenta, los sociólogos Juan J. Linz y Amando de Miguel realizaron diversos estudios sobre los empresarios y los grupos de intereses en el empresariado español, y sobre las elites funcionariales confrontadas con el proceso de reforma administrativa (Linz y de Miguel, 1966, 1968; véase igualmente Beltrán, 1977, y Moya, 1975, 1984). Del conjunto de estas investigaciones se desprende la conclusión de que, para todos estos autores, la estrategia de liberalización económica y de reforma administrativa adoptada en España a partir de 1957 supone la progresiva substitución de la antigua aristocracia financiera por los nuevos ejecutivos y los tecnócratas. En torno a la "entrepreneurship" se construye la ideología impulsora del crecimiento.

Al mismo tiempo, en un artículo conectado con estas investigaciones, se presentan los siguientes resultados en cuanto a los niveles de estudios de los empresarios españoles (Miguel y Linz, 1964, 33): el 22 % posee sólo estudios primarios, el 43 % estudios de nivel medio y el 32 % estudios superiores; de entre estos últimos, la mayoría son ingenieros (16 %) y Iicenciados en derecho (7 %); los licenciados en económicas no suman más del 1,5 %. En el caso de Barcelona el nivel medio es notablemente más elevado: los empresarios con estudios superiores son un 36 %, un 48 % posee estudios de grado medio y tan sólo un 10 % tiene únicamente estudios primarios. En un estudio sobre el empresariado catalán hecho en la misma época (Pinilla, 1967; pero los datos se basan en una en-cuesta realizada en 1964), Esteban Pinilla se refiere concretamente al año 1958 como fecha de la toma de conciencia de los problemas empresariales, y del inicio de un movimiento de racionalización y modernización.

El año 1958, señalado por Pinilla, es justamente el de la creación, en Barcelona, de las dos primeras escuelas superiores de estudios empresariales.

b) En 1957 se reedita en Madrid un libro de un ensayista español, fusilado en 1936, que había sido uno de los "maitres a penser" del "minoritario sector "pensante" del tradicionalismo vencedor de la guerra española. Su autor es Ramiro de Maeztu, y el libro lleva un título curiosísimo: "El sentido reverencial del dinero". Maeztu escribe la obra después de un viaje a los Estados Unidos (1925), que le causa una impresión hasta cierto punto comparable a la del propio Weber unos veinte años antes. La diferencia radica en el hecho de que Maeztu conoce la tesis de Weber, de suerte que regresa de América convencido de que el sociólogo alemán tiene razón al establecer una relación entre protestantismo, creación de riqueza y capitalismo (Artigues, 191s).

La prosperidad económica de los Estados Unidos se explica, según Maeztu, por la "reverencia" auténticamente religiosa que allí se profesa por la eficacia y por la riqueza, mientras que la indiferencia de los países latinos por el dinero tiene unos efectos nefastos desde el punto

de vista económico. Es preciso, por lo tanto, substituir esta indiferencia por un "sentido reverencial del dinero", que no necesariamente ha de ser incompatible con el catolicismo, y que en cualquier caso es el precio que hay que pagar si se quiere acceder a la riqueza (Velarde, 1967, l3lss).
Maeztu escribe: "Mi ideal consistiría en multiplicar en los países de lengua española los capitanes de industria, los agricultores modelos, los grandes banqueros, los hombres de negocios. (...) Es mucho más difícil levantar un negocio creador de riquza que distribuir nuestra fortuna entre los pobres e ingresar en un convento. Esto último no requiere sino abnegación, valor y caridad. Aquello exige el mismo valor, porque se arriesga la fortuna en e1 negocio; mayor abnegación, porque no se contenta con exigir nuestro sacrificio d un lmomento, sino que pide el de toda una vida en el trabajo; y aunque la caridad parece que no necesita ser tan grande, en realidad es mucho mayor, porque los pobres a quienes se hace una caridad siguen siendo pobres después de recibirla, mientras que las gentes ocupadas en el negocio se ennoblecen en el trabajo, aparte de que encuentran en él su camino para mejorar su posición (...). En las raíces de la vida económica se encuentra siempre la moral. La economía es espíritu. El dinero es espíritu" (Maeztu, 1957, 139).
"Time is money", decía Benjamin Franklin, citado por Weher. "El dinero es espíritu", dice Maeztu. Y Escrivá: "Los que andan en negocios humanos dicen que e1 tiempo es oro. Me parece poco: para los que andamos "en negocios de almas el tiempo es gloria" (Camino, n°. 355)
c) Desde hace años Alberto Moncada sostiene que la entrada del Opus Dei en el mundo de los negocios no fue intencional y deliberada, sino más bien la consecuencia no querida de una situación que el mismo Opus Dei no controlaba. La tesis de Moncada no puede descartarse así como así, si se tiene en cuenta que no sólo había sido miembro del Opus sino que como secretario de la Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra hizo, en 1966, un viaje al Perú, Colombia y Venezuela -en nombre y por cuenta del IESE, según Ynfante- para entrevistarse con los representantes de los gabinetes de planificación y escuelas de administración pública de dichos países (Ynfante, 346).
En el primer libro que dedicó al Opus después de haberlo abandonado, Moncada afirma que durante los primeros años la cuestión de los negocios preocupaba bien poco y que "era más o menos despreciada desde perspectivas mas altas e intelectuales" (Moncada, 1974, 78). Ocho años más tarde, explica la aparición de esta preocupación como "resultado de un triple miedo": "Parece cierto que la entrada del Opus en las áreas del poder político y económico se debió inicialmente al miedo. Miedo de quedar aislado por los grupos más potentes del catolicismo español, como los jesuitas y los propagandistas, que recibieron de uñas a los seguidores de monseñor. Miedo a la animosidad falangista, igualmente belicosa. Y miedo, sobre todo, a las deudas económicas del "mal de piedra" que le entró a Escrivá desde muy pronto, y que obligaba a sus hijos a empeñarse una y otra vez para pagar los edificios de Roma y de Pamplona. De esta manera entró el grupo en contacto con financieros, sobre todo catalanes y vascos, y

luego con el franquismo administrativo a través de los sinuosos pasillos del poder" (Moncada, 1982, 106s).
Habría por lo tanto una primera interpretación posible por lo que respecta a la relación del Opus Dei con el mundo de los negocios, según la cual esta relación estaría fundamentalmente condicionada por la situación y las necesidades internas de la propia organización. Sin embargo, este tipo de planteamiento fácilmente deriva hacia el discurso sobre "el imperio económico de la Obra de Dios" (cuyo ejemplo más paradigmático continúa siendo, todavía hoy, el libro de Ynfante, 229-295), que, al mismo tiempo que puede aportar informaciones más o menos interesantes, tiene el inconveniente de acabar no distinguiendo las empresas del Opus de los negocios dirigidos por miembros del Opus, o incluso de aquellos en los que trabajan socios de la Obra (Casanova, 1982, 330). Inevitablemente se entra entonces en un auténtico diálogo de sordos con quienes sostienen que todo esto nada tiene que ver con el hecho de pertenecer al Opus Dei, y que "toda presentación del Opus Dei como una central de consignas y orientaciones temporales o económicas, carece de fundamento" (Escrivá, "Conversaciones", n°. 52), sencillamente porque "el Opus Dei es una organización sobrenatural y espiritual" (ibíd., n°. 53).
Pero hay también una segunda interpretación posible que, sin descartar necesariamente todos los elementos de la anterior, tal vez tenga la ventaja de ser menos rebuscada y más pragmática. Aun suponiendo que el Opus Dei fuera "una organización sobrenatural y espiritual", ello no quita que sus dirigentes no vieran la conveniencia de disponer de una sólida base económica. Y no para construir un imperio, ni para pagar las deudas de las aficiones arquitectónicas de su fundador, sino como medio racional e indispensable de su "apostolado", a partir del momento de la expansión e internacionalización del movimiento y de la creciente diversificación de sus actividades.
En tercer lugar, y en lo que concretamente a la creación del Instituto de Estudios Empresariales del Opus Dei se refiere, cabe todavía otra interpretación posible, según la cual no respondería a ninguna necesidad interna de la Obra, ni representaría por lo tanto ninguna clase de "central de consignas y orientaciones económicas". Sencillamente, la coyuntura española del año 1958 exige una iniciativa de este tipo (no contemplada en aquellos momentos en el marco de la enseñanza universitaria oficial): lo pide la situación del empresariado, y el contexto social y económico además se presta a ello. Por ello no es casual, por otro lado, que jesuitas y Opus Dei vuelvan a coincidir -y a competir- una vez más, fundando al mismo tiempo y en la misma ciudad (tampoco la elección de Barcelona es casual), una institución educativa de semejantes características.
Esta tercera interpretación, posiblemente la más pragmática de todas, es la que da el fundador del IESE (Instituto de Estudios Superiores de la Empresa).

2. Las primeras "Business Schools": el planteamiento de los fundadores

En este apartado haremos una excepción -la única- a la norma que desde el comienzo nos hemos impuesto, en el sentido de no usar el material de las entrevistas realizadas durante la investigación como fuente justificativa de la información que aportamos, si no podemos referirnos a ningún documento escrito. Y por consiguiente, excepcionalmente también, dejaremos de respetar el criterio del anonimato en esta única ocasión de las largas entrevistas con el profesor Antonio Valero, fundador de IESE, y con el padre Lluís Antoni Sobreroca, jesuita, fundador de ESADE.

a) Entrevista con el profesor Antonio Valero. El fundador del IESE es originario de Zaragoza, residente en Barcelona, de familia monárquica, ingeniero, catedrático de política económica en la Universidad Politécnica y miembro dcl Opus Dei. Durante la primera mitad de la década de los años cincuenta se relaciona profesionalmente con dos grupos. El primero es básicamente un grupo de amigos, españoles, con quienes monta un negocio: se dedican a hacer asesorías de productividad de empresas. El otro grupo, internacional, gira en tomo a la que en aquella época se llama Agencia Europea de Productividad, de la O.C.D.E.

De esta doble experiencia surgirá el proyecto inicial del futuro IESE. Valero considera necesaria, y urgente, una iniciativa que contribuya a la formación de los empresarios españoles: pero cree que no han de ser estudios de economía, ni estrictamente de administración de empresas sino, sobre todo, de dirección de empresas. Se entera de que en la ciudad francesa de Lille existe una iniciativa similar (la École d'Administration des Affaires, dentro del marco de las Facultades Católicas de Lille), y a través de su director entra en relación con el grupo de expertos de la O.C.D.E. Este grupo comparte hasta cieno punto su idea, aunque encuentra excesivamente ambicioso el proyecto de Valero, que consistiría en iniciar un programa directamente con los que en aquel momento llama "altos jefes".

El diseño de Valero comportaría, efectivamente, un primer programa para "altos jefes", para seguir con los "jefes aglutinadores" y los "jefes operativos" y, eventualmente, un programa de estudios de "master". En ningún caso el Instituto organizaría estudios a un nivel inferior al de postgraduado. (De hecho, el IESE comenzará realmente sus actividades con un "Programa de alta dirección" (1958) para empresarios. A continuación organizará un "Programa de desarrollo directivo" (1959), para los segundos de a bordo de las empresas, y un "Programa de dirección general" (1961) para los jóvenes empresarios que empiezan. En 1964 iniciará los estudios de "master", que se implantan, entre otras razones, a fin de poder garantizar una dedicación plena -y no únicamente a tiempo parcial- del profesorado del Instituto.)

Pese a las críticas, y sin tener la certeza de que la experiencia va a funcionar, Valero quiere intentarlo. Se entera entonces (1956-1957) de la existencia del proyecto de creación de ESADE por parte de los jesuitas, pero no está de acuerdo con la idea de Sobreroca de organizar un programa para estudiantes no graduados.

El grupo de amigos con los cuales trabaja en la asesoría de empresas comparte los puntos de vista de Valero. Consideran que la institución

ha de tener un nivel y un reconocimiento universitarios, pero la situación de la universidad estatal muestra que en ese marco el proyecto sería difícilmente viable, y ello les induce a inclinarse por una universidad privada. Sin saberlo Valero, un miembro del grupo plantea la cuestión a las autoridades de la Universidad de Navarra; éstas consultan a Valero, y al descubrir que Valero está plenamente involucrado en la iniciativa, le encargan la elaboración del proyecto. Pero la Universidad de Navarra no ve claro el proyecto presentado por Valero -ambicioso y poco adaptado a los moldes tradicionales de la enseñanza universitaria- y, en principio, lo rechaza.
De Navarra, el dossier es remitido a Roma: monseñor Escrivá, que es también el Gran Canciller de la Universidad, lo apoya inmediatamente, pidiendo que se reconsidere la decisión inicial. En contra de lo que en algunas ocasiones se ha dicho -subraya Valero- la idea inicial del IESE no es, pues, de monseñor Escrivá. Pero el fundador del Opus Dei la favorece y en este sentido juega un papel decisivo en la aprobación final del proyecto.
En cuanto a la elección de Barcelona como sede del Instituto, no es un "a priori", sino el resultado de una serie de exploraciones hechas por Valero en diversas grandes capitales españolas. Barcelona es la ciudad donde e1 ambiente es algo más abierto, y la realidad catalana es la única susceptible de funcionar, para el IESE, como un laboratorio. A principios de 1958 se aprueba la creación del Instituto y a finales del mismo año comienzan los primeros cursos. El éxito es inmediato y tiene rápidas repercusiones en todo el Estado español.
En síntesis, concluye el profesor Valero:
-El origen de IESE responde a un planteamiento estrictamente empírico y nada tiene que ver con cuestiones de ética.
-El IESE habría podido crearse perfectamente en un marco totalmente ajeno al Opus Dei desde un punto de vista institucional; su vinculación con la Universidad de Navarra fue poco menos que casual.
-Las críticas iniciales al proyecto están motivadas por su carácter ambicioso; las consideraciones éticas no intervienen en absoluto.
-La connotación ética aparece por vez primera a partir del momento en que monseñor Escrivá apoya el proyecto, haciéndolo suyo; e implica exclusivamente la obligación de adecuar las enseñanzas del IESE a la doctrina social de la Iglesia.
-El momento de creación del IESE coincide con la época de la liberalización económica de Navarro Rubio y Ullastres, con el Plan de desarrollo de López Rodó y con las perspectivas de crecimiento de los años sesenta, en España y en toda Europa. El IESE no forma parte de ninguna estrategia: pero nace en dicho contexto, y el contexto obviamente facilita su éxito.
b) Entrevista con el padre Lluís Antoni Sobreroca. Una de las escuelas que los jesuitas tienen en Barcelona crea en 1926 una sección de estudios comerciales al lado del bachillerato clásico. El padre Sobreroca procede de esta institución (Instituto Comercial Inmaculada), es intendente mercantil y da clases en ella.
En 1952 los superiores de la Compañía cierran diversas obras, entre ellas el Instituto Comercial, con el fin de poder mandar jesuitas a

trabajar en Bolivia. Él, sin embargo, es enviado a Deusto a estudiar ciencias sociales. La Universidad Comercial de Deusto, creada en 1916 al lado de las otras Facultades clásicas que la Universidad de los jesuitas posee en esta localidad de la aglomeración de Bilbao, es la primera institución del estado español específicamente destinada a la formación de empresarios.
En 1956 los jesuitas fundan en San Sebastián una Escuela Superior de Técnicas Empresariales, que se propone formar a empresarios con una buena base humanística (al año siguiente los jesuitas organizarán, en Madrid, un "master2 de dirección de empresas). El mismo año 1956 un grupo de empresarios de Barcelona se dirige a los jesuitas con la petición de creación de "un Deusto en Barcelona", puesto que la universidad forma economistas, pero no empresarios. El provincial de la Compañía llama a Sobreroca y le plantea la posibilidad de encargarse del proyecto. Después de haber entrado en contacto con la Escuela de San Sebastián, que le parece la combinación óptima de formación económica y formación humanística, Sobreroca pasa un curso (1957-1958) en el extranjero, estudiando inglés y asesorándose acerca de otras iniciativas internacionales de formación empresarial.
En Barcelona, mientras tanto, los promotores constituyen una sociedad anónima (en la cual no hay ningún jesuita) y crean la denominación de la futura institución: Escuela Superior de Administración y Dirección de Empresas (ESADE). Sobreroca habría preferido que en la denominación se hubiese utilizado la expresión "Ciencias Empresariales", que es la que de hecho adoptarán posteriormente las universidades estatales. El modelo de gestión acordado por la sociedad promotora distingue la parte académica, responsabilidad de los jesuitas, y la parte económica, ajena a la Compañía. Formalmente se crea una junta académica paritaria (jesuitas y laicos), pero presidida por el director (jesuita), y una junta económica, igualmente paritaria pero presidida por un laico.
Después de su regreso del extranjero, Sobreroca asume la dirección de la Escuela, que inicia sus actividades el curso 1958-1959 (al mismo tiempo, por tanto, que el IESE), con una primera promoción de 34 alumnos. Los promotores de ESADE se enteran de la existencia del proyecto de IESE y antes de comenzar, y a fin de evitar duplicidades, se informan acerca de él. Sobreroca comprueba, no obstante, que el IESE quiere trabajar exclusivamente con postgraduados, mientras que el proyecto inicial de ESADE es el de una licenciatura.
De todos modos, ya a partir del segundo año se diversificarán las actividades de ESADE: seminarios, estudios, investigaciones, cursos de formación para empresarios. Y al cabo de seis años se crean cursos de especialización, y un programa de "master" (el mismo año que en IESE). Una de las razones que justifican esta diversificación radica en que de esta manera la institución puede disponer de un profesorado con plena dedicación. También aquí el argumento es el mismo que daba el profesor Valero. En términos generales, el paralelismo entre ambas instituciones es muy notable, y se comprueba que incluso partiendo de planteamientos distintos (los unos comienzan por la alta

dirección, los otros por la licenciatura), progresivamente van convergiendo y desarrollando actividades cada vez más similares.
El plan de estudios inicial de ESADE se estructura en torno a un eje económico y un eje humanístico (psicología, doctrina social de la Iglesia, ética, teología). La Escuela cuenta con un asesor religioso y organiza actividades religiosas y retiros, que con los años se irán abandonando de forma paulatina. Pero no se da un adoctrinamiento religioso de los alumnos, y la Escuela se caracteriza desde el primer momento por su pluralismo y por su no connivencia con el franquismo. Sin estar marcada por un espíritu confesional, la Escuela tiene no obstante un ideario cristiano. A lo largo de los años todos estos aspectos han ido evolucionando, y es posible que en algún momento la institución incluso haya corrido el riesgo de una cierta pérdida de identidad, si bien actualmente este peligro ha desaparecido. En estos momentos, la Escuela defiende tanto el pluralismo como los valores de búsqueda de la justicia.

3. IESE (Opus Dei) y ESADE (Compañía de Jesús)

Hasta aquí hemos procurado reflejar con la máxima fidelidad el contenido de ambas entrevistas, dejando de lado posibles observaciones y comentarios. Globalmente, y basándonos asimismo en otras entrevistas con profesores y antiguos alumnos de ambas instituciones, creemos que cabe poner de relieve una serie de paralelismos y una serie de diferencias.

a) Se da una clara similitud de objetivos y una coincidencia cronológica casi total. Pese a que IESE y ESADE en principio se dirigen a públicos distintos, la expansión gradual de las dos instituciones hace que, también en este terreno, exista un amplio margen de convergencia.

b) El éxito de ambas iniciativas es indiscutible. Son pioneras en el ámbito de los estudios de dirección de empresas, y por mucho que las universidades estatales hayan incorporado desde hace años los estudios de ciencias empresariales en la carrera de económicas, ambas han resistido perfectamente la competencia.

c) El coste de los estudios es, lógicamente, mucho más elevado que en las universidades estatales. Pero tanto el prestigio como la red de relaciones de los dos centros hacen que este coste sea a menudo percibido como una inversión rentable, puesto que se considera garantizada la colocación o promoción profesional posterior. Algunos antiguos alumnos del "master" de IESE, sin embargo, opinan que la vinculación del Instituto al Opus Dei, dadas las suspicacias y la hostilidad que éste provoca en amplios sectores de la sociedad catalana, comporta en el mundo de la empresa y de los negocios mayores perjuicios que beneficios. No hemos encontrado ni una sola vez este tipo de argumento entre los antiguos alumnos de ESADE.

d) Con toda seguridad, la carga ideológica (en el doble sentido de bagaje y, según cómo, también de hipoteca), con la cual parte ESADE, es mucho mayor que la de IESE. No debe perderse de vista que la Compañía de Jesús posee una tradición de moral y casuística que no existe en cambio (o como mínimo no existía en los años cincuenta) en el Opus Dei. En este sentido, ESADE representa sin duda una innovación

en relación con el pensamiento de autores como los jesuitas Joaquín Azpiazu ("La moral del hombre de negocios", 1944) o Martín Brugarola ("La cristianización de las empresas", 1947). Pero la innovación no supone una ruptura total. La idea inicial de ESADE es claramente la de formar empresarios de acuerdo con la doctrina social de la Iglesia (unos pocos años más tarde se añadirá: "y de acuerdo con las enseñanzas del concilio Vaticano II"; Nicolás Cabo, 101). Por esto en los planes de estudios iniciales, tanto de ESADE como de otros centros similares dirigidos por los jesuitas, hay asignaturas que "desarrollan estudios complementarios de teología moderna para fundamentar las raíces del entendimiento cristiano de la vida individual y social" (Nicolás Cabo, 101). Las directrices generales hacen referencia a "cinco cursos de teología y otros cinco de pensamiento social católico" como norma habitual (ibíd., 341), si bien en el caso concreto de ESADE el plan de estudios original contempla sólo cuatro cursos de "pensamiento cristiano" y uno de "deontología profesional" (ibíd., 147ss).

e) Progresivamente esta dimensión de la formación impartida en ESADE queda centrada en asignaturas como la filosofía social, la sociología y la historia del pensamiento económico, en detrimento de la doctrina social de la Iglesia concebida como estudio de las encíclicas pontificias. Los aspectos doctrinales quedan más en segundo plano, y en la actualidad tanto profesores como alumnos admiten perfectamente la posibilidad de expresar actitudes críticas ante determinadas tomas de posición de las jerarquías católicas.

En este sentido, el pluralismo ideológico tiene mayor cabida en ESADE que en IESE, reflejo en buena parte de una evolución ideológica que, en la Compañía de Jesús, ha sido sin duda más notoria y más explícita que en el Opus Dei. Así, durante los años sesenta ESADE se presentaba como un centro orientado a "la formación de hombres capaces de crear y regir empresas, "con criterios económicos, sociales y cristianos al servicio del bien común" (Nicolás Cabo, 147; el entrecomillado es nuestro). En los opúsculos de información/ propaganda actualmente en circulación, se habla en cambio de "la formación científica y humana de hombres capaces de crear y regir empresas, "con un sentido crítico de realización del hombre y de transformación de la sociedad" (el entrecomillado es nuestro). En el opúsculo equivalente de IESE, por el contrario, la referencia a la dimensión religiosa sigue siendo explícita: después de hablar de una formación que ha de capacitar para la promoción de un auténtico desarrollo social, se afirma que "el IESE entiende que este desarrollo tan sólo es posible cuando incluye el perfeccionamiento de todas las dimensiones de la persona, 'de acuerdo con la visión cristiana del hombre'", para precisar a continuación que de todos "los aspectos doctrinales y espirituales de la actividad formativa "se encarga la Prelatura del Opus Dei" (el entrecomillado es nuestro).

f) Profesores de ambos centros coinciden en afirmar -a menudo en términos incluso idénticos- que no se pretende una tarea de adoctrinamiento de los estudiantes y que lo importante es "el espíritu que impregna las diversas actividades", "el mantenimiento de unos

principios, sin voluntad de imponerlos y respetando la libertad de todos", "e1 testimonio ejemplar", etc. Coinciden igualmente en mostrarse sumamente prudentes a la hora de evaluar la verdadera influencia de este "espíritu" sobre el comportamiento profesional ulterior de sus respectivos antiguos alumnos.

Por cuanto a estos antiguos alumnos se refiere -y admitiendo el alcance muy limitado de nuestras afirmaciones, que fácilmente podrían transformarse en generalizaciones abusivas- nos atreveríamos a decir que entre quienes han estudiado en el IESE "y son miembros del Opus Dei" se tiende a reconocer tanto la realidad como el carácter positivo de esta influencia; mientras que antiguos alumnos de ESADE y antiguos alumnos de IESE "no pertenecientes al Opus" más bien tenderían a coincidir en la existencia de un doble nivel y un doble discurso -el técnico y el ideológico- sin demasiadas conexiones recíprocas.

De forma prácticamente unánime se admite que el nivel de competencia técnica del profesorado, y del conjunto de la formación recibida, es más que satisfactorio. Pero con frecuencia tanto unos como otros tienen dificultades para explicitar qué añade o qué aporta de específico lo que suelen llamar el "discurso moral" de ambas instituciones. En el caso del IESE se observa una diferencia bastante clara entre los estudiantes del "master" y los directivos que han realizado cursos de perfeccionamiento, más inclinados a prescindir del todo de los ingredientes de carácter ideológico que la institución propone. En conjunto, sin embargo, diríamos que entre los antiguos de IESE se da una percepción más clara del hecho de que la institución efectivamente propone y defiende unos determinados elementos de tipo ideológico, que el individuo aceptará o rechazará. En el caso de ESADE, en cambio, esta percepción es a menudo mucho más difuminada, como consecuencia posiblemente de aquel mayor pluralismo que antes comentábamos.

En aquellas ocasiones en que dichas percepciones son verbalizadas en tono crítico, y si fuera lícito reducir las acusaciones a una fórmula inevitablemente simplificadora, diríamos que el reproche dirigido al IESE es el de ser "gente de ideas fijas", mientras que el dirigido a ESADE diría más bien que "ideológicamente no se aclaran ni ellos". "En cuanto te despistas, ya tienes a un sacerdote del Opus dándote charlas de orientación y proponiéndote dirección espiritual", vendrían a decir los primeros. "Un jesuita puede ir a hacer la revolución en la América central, si quiere; y, si quiere, puede dedicarse a formar empresarios en Barcelona; pero si lo que quiere es hacer ambas cosas a la vez y no sabe cómo casarlas, el problema es suyo y no nuestro", vendrían a decir los segundos.

CAPÍTULO XIV. EL ASCETISMO INTRAMUNDANO DEL OPUS DEI

1. Observaciones preliminares

En el transcurso de su gran viaje "catequético" por la península Ibérica, en 1972, monseñor Escrivá de Balaguer visitó el IESE, donde se reunió con un nutrido grupo de empresarios. Los biógrafos del "Padre" han considerado oportuno retener, de aquella visita y de aquella conversación con los empresarios, lo siguiente: "No olvidéis el sentido cristiano de la vida. No os gocéis con vuestros éxitos. No os sintáis como desesperados, si alguna cosa fracasa. Además, si tenéis cien cosas en movimiento, alguna tiene que ir mal, porque las otras noventa y nueve van bien. Acordaos de los que tienen menos que vosotros" (Sastre, 551, quien añade que Escrivá "les anima a usar el dinero con la magnanimidad exigente del Evangelio"). "El hecho de manejar dinero, o de tenerlo, no quiere decir que se esté apegado a la riqueza", es la frase que otro de los biógrafos (Bernal, 328) pone en boca del "Padre", quien explica a continuación la historia de un pobre que, a pesar de serlo de solemnidad, se sentía rico, y la de una mujer que siendo muy rica vivía pobremente, y generosamente desprendida de sus bienes.

En su sencillez, estos ejemplos nos ayudarán sin duda a reanudar de la mejor forma posible el hilo de los eventuales paralelismos entre la ética económica de los puritanos y la de los socios del Opus Dei. Al fin y al cabo, lo que principalmente nos interesa aquí no es tanto la elaboración y la formulación sabia del discurso ético, como sus efectos prácticos, la legitimación y el impulso psicológico que proporcionan de cara a la adopción de unos determinados comportamientos.

Veamos algunos ejemplos mas:

Michael Barret es un sacerdote de Nueva York. Se hizo del Opus Dei en 1972, siendo estudiante en la Universidad de Columbia. Lo explica así: "La idea de la santificación en medio del mundo me había conmovido. Me parecía algo fantástico. Así que el Opus Dei era fantástico: ser médico o cualquier otra cosa y al mismo tiempo esforzarse por hacerse santo y ayudar a otros a llegar a serlo" (West, 20).

Héctor Reynal es otro sacerdote del Opus Dei, profesor de "ética cristiana para empresarios" en un centro -similar al IESE- de formación empresarial para dirigentes, en las Filipinas: "Esa era una de las cosas que monseñor Escrivá quería inculcar en las mentes de muchos: que no es bueno renunciar a la lucha, que hay que "procurar destacar, sobresalir, tener éxito". No por motivos egoístas, sino porque así se puede extender más el Evangelio" (West, 151; el entrecomillado es nuestro).

Eduardo, un ingeniero con estudios de postgrado en el IESE, que trabaja en América Latina en una empresa especializada en obras públicas y tecnología de la construcción, destaca de su paso por el IESE "la categoría de la gente del IESE, la seriedad del trabajo y la sinceridad de los de la Obra" (Moncada, 1982, 136). En el Opus Dei afirma haber hallado "doctrina segura, amistad verdadera y moral sin

ambigüedades" (ibíd., 136). Y sobre monseñor Escrivá opina lo siguiente: "El Padre es el punto de contacto entre la ortodoxia católica y la praxis protestante. Concilia la fecundidad de la fe bien preservada, que es propiedad del catolicismo, con la audacia y la eficacia social de la Reforma" (ibid., 146).
Manuel es un industrial catalán, padre de un ingeniero que, siendo aún estudiante, se hizo del Opus. Después de visitar un centro de la Obra y de haber descubierto su espiritualidad, Manuel dice: "Hoy he descubierto la cosa mayor de mi vida; esto me cuadra; "he trabajado como un indio, desordenadamente, sin más, y resulta que trabajando puedo además santificarme. ¡Esto es fantástico! (Seco, 81; el entrecomillado es nuestro).
Por último, José Barco Ortega, con el título de "master" de IESE, se pregunta en un artículo publicado en la revista de la Universidad de Navarra, "Nuestro Tiempo", si un "gobernante" ha de ser un técnico, un político o un ideólogo, y considera que las tres cosas son necesarias por igual, mientras que de forma aislada resultan insuficientes. "Un logro de nuestra época es la dirección por competencia, de modo que ha quedado fuera de lugar la dirección de los que siendo capaces de mandar tienen la sola formación de la sangre o del dinero" (Barco, 29). Se trata claramente de la definición weberiana del líder burocrático, el cual basa su autoridad en la legitimación racional-legal. Pero la continuación del artículo es particularmente interesante, ya que el autor describe así los cinco requisitos de todo buen líder:
-ha de ser una personalidad "fuerte, entera", segura de sí misma: "que por la fe en sí mismo pueda llegar al conocimiento de la realidad";
-ha de ser alguien "que al gobernar alcance la plenitud de su ser"; de tal forma que sólo han de llegar a ello "quienes con su ejercicio vayan a ser felices, cumplan su vocación, alcancen la plenitud de su desarrollo";
-ha de ser un hombre con "voluntad de servicio": orientado "hacia los demás en vez de hacia sí mismo";
-ha de ser una persona "comedida", que no permita "que su ambición y afán de placer llegue a hacerle obrar desordenada y antinaturalmente": porque sólo así su actuación será "racional";
- ha de ser prudente, en el sentido de que "el querer y el obrar" han de depender de su "conocimiento de la verdad" y no al revés: alguien que hiciera "depender la verdad de los deseos y actos de la voluntad" (Barco, 32ss).
Todos estos ejemplos, salvo el de Moncada que no por ello desentona del resto, han sido extraídos de la literatura "oficial" del Opus Dei. Y todos ellos muestran que, aun reconociendo las diferencias que sin duda se dan entre los puritanos protestantes y los seguidores de monseñor Escrivá -no olvidemos que el propio Weber subrayaba las diferencias existentes incluso entre calvinistas, pietistas, metodistas, bautistas, etc.- el paralelismo fundamental entre "ética protestante" y "ética del Opus" está más que justificado.

2. El ascetismo racional del Opus Dei

No tendría mucho sentido ponerse a seguir paso a paso la argumentación de Weber, con el fin de ver dónde se sitúan exactamente los puntos de coincidencia y dónde las divergencias. En

este capítulo vamos a adoptar una perspectiva más global, para centrarnos básicamente en e1 análisis del Opus Dei, utilizando al mismo tiempo algunas de las principales nociones weberianas, en especial aquellas que giran en torno al fenómeno del ascetismo intramundano (innerweltliche Askese), la ascética del trabajo (Berufsaskese) y el deber profesional (Berufspflicht). En otras palabras, se trata de tomar de la tesis de Weber el punto menos controvertido de todos: el de la legitimación religiosa de la actividad profesional constante y metódica o, en la terminología típica del Opus Dei, el de la "santificación del trabajo". En efecto, incluso uno de los críticos más radicales de la tesis de Weber, como Herbert Lüthy, admite que la transposición del ascetismo a la vida temporal, a la vida "en el mundo", legitima la actividad económica, ya que e1 trabajo se convierte en un ejercicio de piedad igual que la oración, y es concebido no como castigo sino "a la mayor gloria de Dios" (Lüthy, 1965, 62), con lo cual se va elaborando gradualmente una moral del éxito y el trabajo acaba convirtiéndose en la virtud burguesa por excelencia (ibíd., 67).
En segundo lugar, es evidente que lo que no tendría sentido alguno sería plantear la cuestión de la relación entre la espiritualidad del Opus Dei, su ética económica, el comportamiento profesional de sus miembros y el papel histórico que puedan haber desempeñado en determinados contextos, en términos de causalidad estricta. Nos hallamos obviamente ante una historia de "afinidades electivas" (Wahlverwandtschaften), como lo era la de Weber y como lo había sido la de Goethe. (Sobre el origen de la noción de afinidades electivas, del químico sueco del siglo XVIII, 1. Bergman, pasando por la novela de Goethe, y hasta Max Weber, véase Howe, 1978.) La historia de las afinidades electivas de Goethe no es, como tantas veces se ha dicho, la historia de un adulterio. Es en todo caso el relato de un adulterio deseado pero no consumado: el relato de unas fantasías de posesión. Y es, más que nada, la historia de las consecuencias no previstas de una acción, desencadenada medio sin querer por los protagonistas, y en la cual las "afinidades electivas" constituyen el factor al mismo tiempo incontrolado y decisivo.
También la historia del Opus Dei es "toda ella la historia de las consecuencias no previstas de una acción". Y de una acción en cuyo origen encontramos un deseo, una fantasía de posesión. "¿Cuándo veremos nuestro al mundo?" (Camino, n°. 911). "Puedes sentir el orgullo de un conquistador de cien mundos. El mundo es nuestro porque es de Cristo" (Urteaga, 1948, 113). Es el deseo y la fantasía de la "recristianización de España" y del "reinado de Cristo": "Queremos que Cristo reine, conviene que Cristo reine", repetía Escrivá a sus "hijos" (Vázquez, 156). Buena parte de la humanidad y de las realidades terrenales "aún" no están "presididas por el signo de la cruz de Cristo": y "el Verbo Encarnado sigue queriendo que los hombres y las realidades sean suyos" (Casciaro, 1964, 756s).
"Para que Cristo reine en el mundo hace falta que haya quienes, con la vista en el cielo, se dediquen prestigiosamente a todas las actividades humanas, y, desde ellas, ejerciten calladamente -y eficazmente- un apostolado de carácter profesional" (Camino, n°. 347). Quizás en

ningún otro lugar como en este punto de Camino encontraríamos reunidos en una sola frase tres adverbios tan "definitorios del Opus Dei": "prestigiosamente", "calladamente", "eficazmente". La historia del Opus Dei es la historia de las consecuencias de la voluntad de eficacia y de prestigio, y de la decisión de actuar con discreción, "calladamente".
En estos tres adverbios queda condensada la peculiar racionalidad de la propuesta inicial de Escrivá, a partir de la cual se irán elaborando ulteriormente -de manera bien lógica si lo observamos "a posteriori", peno no prevista "a priori"- una moral del éxito ligada a la conciencia de elegidos de los miembros del Opus, y toda una teoría de la santificación del trabajo que los discípulos pretenderán descubrir ya, al menos "in nuce", en el pensamiento original del fundador.
También en el caso del protestantismo la aparición del fenómeno de las comunidades de elegidos, de "santos", de "verdaderos creyentes" (true believers), se produce de forma tardía, pero inevitable, como consecuencia de su desarrollo histórico. En el Opus Dei, ya hemos visto con anterioridad que los orígenes inmediatos de su "elitismo" se han de buscar en la "vocación de formación de élites" de los jesuitas (Charentenay, 70), en lo que el padre Ayala denominaba la "Formación de selectos" (Ayala, 1940). A diferencia de la Compañía de Jesús, sin embargo, hay en el Opus Dei una voluntad de "reproducir la estructura de la Iglesia" (sacerdotes y seglares, hombres y mujeres; Fuenmayor y otros autores, 119), que agudiza su peligro de convertirse en un grupo exclusivo (exclusivista y excluyente).
Aquí es donde el paralelismo entre el Opus Dei y ciertas sectas protestantes se hace más patente. La pertenencia a una iglesia, dice Weber, no constituye en sí misma ninguna prueba con respecto a las cualidades de sus miembros, mientras que una secta es "una asociación voluntaria exclusiva de gente cualificada desde el punto de vista religioso y ético": sólo son admitidos en ella los éticamente cualificados y, por consiguiente, el mero hecho de formar parte de ella equivale automáticamente a un certificado de cualificación ética (Weber, 1920, 211). Claro está que ello no basta para definir lo que sociológicamente es una secta, y que muchas otras características del Opus Dei le alejan -radicalmente, a nuestro entender- de este modelo de organización religiosa. Como decía el antiguo arzobispo de Valencia, Marcelino Olaechea, protector y amigo de Escrivá, en el Congreso de Perfección y Apostolado al cual nos hemos referido en un capítulo anterior (cap. 10), no puede hablarse de sectas en el catolicismo: "Lo nuestro son facetas de una misma disciplina, de una misma sumisión, de un mismo apostolado: facetas" (Actas, 1957, 317). Pero, continuaba el arzobispo, en una frase que cabría interpretar como una especie de "mise en garde" a la gente del Opus presente en dicho Congreso, "tenemos que estar alerta para que estas facetas no sean tan de bulto que parezcan sectas (...). No les demos razón de ninguna suerte a nuestros pobres hermanos acatólicos. No tenemos sectas" (ibíd., 317).
El elitismo del Opus Dei, las referencias de Escrivá a los "caudillos", la convicción de constituir "el pequeño resto de Israel", la exigencia de ser más perfectos que los demás, podrían dar lugar en todo caso a la

formación de lo que el propio Weber llama "conventículos", y que Joachim Wach, en una fórmula particularmente feliz y desgraciadamente poco utilizada y aprovechada, llama "ecclesiola in ecclesia" (Wach, 1944). Es el mismo peligro que el cardenal Baggio, prefecto de la Sagrada Congregación de Obispos, en su solicitud de información a Alvaro del Portillo previa a la aprobación del Opus Dei como prelatura, designaba con el recurso a la fórmula de "Iglesia paralela" (Fuenmayor y otros autores, 613).

"Iglesia paralela" o "ecclesiola in ecclesia": más allá de la atribución de una u otra etiqueta, lo que aquí interesa subrayar sobre todo, en el caso del Opus, es su talante de aristocracia religiosa. Especialmente en los años iniciales de su desarrollo, que son los años de gestación de su ideología, el Opus Dei -centrado entonces exclusivamente en el apostolado entre intelectuales y universitarios- elabora una " Virtuosenethik" (Weber, 1920, 260 ss), una ética de héroes, de "caudillos". El libro de Jesús Urteaga, "El valor divino de lo humano", del año 1948, traducido a varios idiomas y con más de 30 ediciones en lengua castellana, es probablemente el mejor exponente de ese talante: para el autor, quienes viven la religión de una forma más coherente y más metódica llegan a constituir una "minoría selecta" en el seno de la Iglesia, y se sitúan muy por encima de la vida religiosa ordinaria de la gran mayoría.

Estos "selectos" o "virtuosi" son al mismo tiempo individuos activos, que han recibido una misión, que se sienten llamados y han de responder a esta llamada ("llamamiento", en Camino, n°. 902 a 928; "vocación" en la literatura más tardía del Opus). Son "instrumentos" a disposición de la divinidad, más que "receptáculos" de la gracia divina: es decir que su religiosidad tiene una orientación mucho más ascética que mística (Weber, 1920, 538s).

Instrumentos escogidos para contribuir al triunfo de una causa, los miembros del Opus Dei han de asegurar el éxito de la misma, "prestigiosamente, eficazmente, calladamente". Por esta razón monseñor Escrivá insiste en "que hay que procurar destacar, sobresalir, tener éxito" (West, 151), a la vez que su "ética de caudillos" -versión hispánica de la "Virtuosenethik" weberiana- crea las condiciones necesarias a fin de facilitar ese éxito. Y cuando efectivamente consiguen "sobresalir y destacar", ven en el éxito obtenido la confirmación o la prueba -la "Bewdhrung" de los puritanos- del hecho de haber sido elegidos.

El mecanismo, pues, es el mismo de todo ascetismo racional: el secreto del éxito del Opus Dei es el mismo de los monasterios medievales (Weber, 1920, 544s), y el mismo que tan bien intuyó Wesley, el fundador del metodismo (Weber, 1904, 256s). En 1939, Escrivá decía: "Si eres hombre de Dios, pon en "despreciar las riquezas" el mismo empeño que ponen los hombres del mundo en poseerlas" (Camino, n°. 633). En 1972, dirá a los empresarios reunidos en el IESE: "el hecho de manejar dinero, o de tenerlo, no quiere decir que 'se esté apegado a la riqueza'" (Bernal, 328).

Entre la afirmación del año 1939 y la del año 1972 media toda la historia de las" consecuencias no previstas de la acción", a las que

previamente nos hemos referido. "El mismo ascetismo ha generado la riqueza que antes despreciaba" (Weber, 1920, 544). Y media también el descubrimiento de las virtualidades de una interpretación adecuada de la "parábola de los talentos" (Mateo 25,14-30), la misma, de hecho, que hicieron los puritanos. "El rico no es condenado por lo que tiene, sino por el mal uso que hace de los recursos que Dios le ha confiado", leemos en un texto reciente de un autor del Opus (Fuentes, 1988, 15); la afirmación de las bienaventuranzas con respecto a los pobres es de carácter espiritual y no socioeconómico (ibíd., 22s).
"No son las riquezas ni los honores los que hacen que seamos del mundo o no. Estos bienes no les están prohibidos a los cristianos, a condición de no amarlos de manera inmoderada. Se puede ser rico sin estar ligado a las riquezas." La frase podría ser del padre Escrivá, si no fuera porque la había escrito, casi cuatrocientos años antes, el jesuita Belarmino. Y la idea es la misma de Baxter e1 moralista puritano, cuando quería que la preocupación por los bienes materiales no pesara sobre los hombros de sus "santos" más que "un abrigo ligero del cual poder desprenderse en cualquier momento" (Webet 1904, 264).
Si algún elemento original añade Escrivá a esta idea, que podemos encontrar formulada de mil maneras diferentes a lo largo de la historia de la espiritualidad cristiana (véase Troeltsch, 1912), es éste: que renunciar al uso de las riquezas -al servicio de una buena obra- equivaldría a dejar que únicamente se sirvieran de ellas los enemigos de la buena causa, los que no quieren "que Cristo reine".
Pero este reinado de Cristo ha de ser un reinado "en el mundo". "Reinaré en España" era el eslogan de los propagadores de la devoción al "Sagrado Corazón de Jesús", que llenaron el país de monumentos y de estampas después de la guerra española. El ascetismo activo de los seguidores de Escrivá es un ascetismo con voluntad de influencia sobre el mundo y, en último término, "de dominio". La persona establece con el mundo una relación de dominio, afirma Víctor García Hoz al glosar "la antropología de monseñor Escrivá de Balaguer", ya que el hombre "está hecho para dominar al mundo a través del conocimiento y a través de la acción" (García Hoz, 1976, 9). En otras palabras, el ascetismo del Opus Dei es un "ascetismo intramundano".
Este es el punto en el que el Opus Dei se sitúa en ruptura con la tradición monástica, a la vez que refuerza su similitud con el puritanismo protestante. Recuérdese que durante muchos años una de las grandes preocupaciones de Escrivá fue la de que sus "hijos" no fueran asimilados a los religiosos. Aun respetando y venerando el estado religioso, "ni somos religiosos, ni nos parecemos a los religiosos, ni hay autoridad en el mundo que pueda obligarnos a serlo" (Escrivá, "Conversaciones", n°. 43). Y los miembros del Opus se distinguen radicalmente de los religiosos y de los monjes porque no se alejan ni se apartan del mundo, sino que permanecen insertos en él y en él se santifican. Exactamente igual, por lo demás, que en el caso de los representantes del protestantismo ascético: "Esta vida religiosa especial -escribe Weber- ya no se desarrollaba en comunidades monásticas fuera del mundo, sino dentro del mundo y de sus instituciones. Semejante racionalización de la conducta en este mundo

fue, en último término, la consecuencia de la "Berufskonzeption" del protestantismo ascético, es decir, de la concepción que el protestantismo ascético se hizo de "la profesión como vocación" (Weber, 1904, 218).
"La idea de vocación, de llamada, ocupa (en el pensamiento de monseñor Escrivá de Balaguer) un lugar central, pero -y esto es lo importante- esa vocación supone, sí, llamada, pero no salida ni huida de la personal condición humana, sino el ver con una luz nueva las realidades en las que ya se vivía, y, por tanto, la invitación a realizar con un espíritu nuevo los actos que ya se realizaban: "Sabéis bien (dice Escrivá) que en lo exterior nada ha cambiado: el Señor quiere que le sirvamos precisamente donde nos condujo nuestra vocación humana: en nuestro trabajo profesional"" (Illanes, 1984, 80s).
Ascetismo intramundano, pues, y racionalización de la conducta como consecuencia de la concepción del trabajo profesional como vocación. Hasta aquí, el paralelismo es casi perfecto. Pero al mismo tiempo hay diferencias, y diferencias significativas, entre el tipo de ascetismo intramundano analizado por Weber y el del Opus Dei.
Si el ascetismo extramundano del monje comporta una racionalización de la vida a fin de hacerla aparecer como "un signo" del Reino futuro, y si el ascetismo intramundano protestante ve en la vida de trabajo del creyente la contribución a "la construcción" del Reino de Dios, el ascetismo del Opus tiende más bien a concebir el trabajo del hombre como una colaboración en el establecimiento o "la implantación" del Reino en cuanto realidad en este mundo, presente y no futuro. "Persevera en tu lugar, hijo mío: desde ahí, ¡cuánto podrás trabajar por el reinado efectivo de Nuestro Señor!" (Camino, n°. 832). En el fondo, así se refuerza "aún más" el carácter intramundano del ascetismo del Opus Dei, que se empeña "por construir en paz y de cara a Dios la ciudad terrena" (Portillo, en Fuenmayor y otros autores, 445). Como dirá Berglar, "el nacimiento del Opus Dei supuso un gran paso para traspasar ese umbral de la nueva etapa que iniciaba la Iglesia: la cristianización del mundo desde dentro" (Berglar, 79), para afirmar un poco más tarde, ya en plena euforia, que el mensaje de Escrivá supone "el inicio de una nueva era en la vida cristiana" (ibíd., 97).
Sin llegar a esos extremos, tal vez podríamos considerar, más modestamente, que el Opus Dei representa "una nueva modalidad" de ascetismo intramundano. Pero para ello habrá que detenerse a analizar mínimamente cuáles son las nociones fundamentales en las que se basa.

3. La santificación del trabajo en el Opus Dei

Cabría sintetizar el ascetismo intramundano del Opus Dei en la fórmula de Escrivá: "Ser santo supone santificar el propio trabajo, santificarse en el trabajo, y santificar a los demás con el trabajo" ("Conversaciones", n°. 55). Aunque a menudo se hable simplemente de la "doctrina de la santificación del trabajo", esta "expresión unitaria" comporta siempre aquella triple dimensión (Rodríguez, 1971, 10). Y por consiguiente, ello significa que en la concepción de Escrivá la santificación personal mediante el trabajo va indisolublemente ligada a

la vocación apostólica del cristiano, a "la misión apostólica a través del trabajo" (Rodríguez, 1965, 237).

1) La noción de santificación

Esta presencia de la dimensión "apostólica" como ingrediente indisolublemente vinculado a la búsqueda de la "santificación personal" constituye un primer elemento característico y fundamental del ascetismo del Opus Dei.

En el protestantismo ascético, el discurso que inicialmente se elabora en torno a la concepción de la actividad profesional como vocación intenta responder a la preocupación del individuo por su salvación, a su búsqueda muchas veces angustiada de signos que le permitan alcanzar algo parecido a la "certitudo salutis". Sólo posteriormente, con la aparición de las sectas, de las comunidades de "true believers", de "santos, escogidos y salvados", la preocupación por la propia salvación, ya casi superflua, será substituida por la preocupación por "la salvación de los demás".

a) En el caso del Opus Dei, en cambio, esta inquietud "apostólica" está presente desde el primer momento. En buena parte, obviamente, porque el socio del Opus Dei no ha de arrastrar el lastre psicológico que supone la "doctrina de la predestinación". Aunque en algún momento Escrivá utilice unas expresiones que parecen aproximarse a ella, como cuando dice, por ejemplo, que "todos los hombres pueden y deben aspirar a la santidad, siguiendo la precisa voluntad que Dios tiene para cada uno de ellos" (citado en Fuenmayor y otros autores, 274), y sobre todo cuando escribe que "el Señor os tiene contados desde la eternidad" (Camino, n°. 927), no cabe duda de que la situación de soledad espiritual y de incertidumbre del fiel calvinista se halla en las antípodas de la situación del miembro del Opus. Todo el lento y laborioso camino que, en el protestantismo, va desde la duda angustiada del individuo que cree en el "doble decreto" e ignora cuál será su destino, hasta la confiada y razonable esperanza del puritano que comprueba que "Dios le bendice en sus negocios", el seguidor de monseñor Escrivá se lo ahorra de entrada, porque el "Padre" le garantiza la salvación a partir del momento de su afiliación a la Obra.

"Un mesías -escribe Hutch- es aquel que en algún momento se siente capaz de contestar a la pregunta: ¿Qué he de hacer para tener la vida eterna?" (Hutch, 69). Según la bella fórmula usada por Hertel y que da título a su libro, esto es lo que el fundador les dice a los que se hacen del Opus Dei: "Os prometo el cielo" (Hertel, 1990).

Como grupo de elegidos por Dios con el fin de realizar "su obra", por lo tanto, los miembros del Opus consideran la santificación personal como una cuestión de perfeccionamiento (Camino, n°. 291) y de perseverancia (Camino, n°. 983: "Comenzar es de todos; perseverar, de santos"). Pero la llamada de Dios es simultáneamente llamada a la santidad y al apostolado (Alonso, en Rodríguez y otros autores, 231s, 247, 253). La santificación del trabajo es a la vez santificación de los demás a través del trabajo: el trabajo "santificado" es un trabajo "santificante" (Rodríguez, 1986, 202).

De hecho, en los textos del Opus Dei de los primeros años se insiste más en la dimensión apostólica del trabajo que en el trabajo como

medio ascético de santificación personal. El capítulo que anteriormente hemos dedicado a un análisis más detallado de algunos aspectos de Camino (cap. 6), nos ha permitido comprobar que la doctrina de la "santificación del trabajo en el mundo" era una elaboración posterior, que no aparecía para nada en el índice analítico de las primeras ediciones del libro, en el cual había, en cambio, capítulos enteros dedicados al "apostolado", al "apóstol", e incluso al "proselitismo".
La misma expresión "santificación del trabajo" es utilizada por Escrivá en contadísimas ocasiones durante los primeros años y con unos contenidos bastante imprecisos por no decir elementales: "Pon un motivo sobrenatural a tu ordinaria labor profesional, y habrás santificado el trabajo" (Camino, n°. 359).
Cuando en años posteriores empiece a utilizarla de manera más habitual, y prácticamente siempre en conexión con las cuestiones relativas al apostolado, se tiene pues la impresión de que se trata de una dimensión inicialmente muy secundaria de la espiritualidad del Opus Dei, que de forma progresiva va incorporándose a un núcleo más elaborado ya desde el principio. Aun así, preciso es añadir que la literatura "oficial" presenta como del año 1934 (sic) el texto programático siguiente: "Unir el trabajo profesional con la lucha ascética y con la contemplación -cosa que puede parecer imposible, pero que es necesaria, para contribuir a reconciliar el mundo con Dios- y convertir ese trabajo ordinario en instrumento de santificación personal y de apostolado" (en Fuenmayor y otros autores, 43).
Pero es sobre todo a partir de los años sesenta cuando este tema de la santificación del trabajo empieza a ser presentado como central en la espiritualidad y la ascética del Opus Dei. (En el estudio bibliográfico de Mateo Seco, en Rodríguez y otros autores, 541-551, por ejemplo, la referencia más antigua de todas corresponde al año 1965). En 1948 Urteaga, en un libro que según hemos comprobado repetidamente constituye un excelente reflejo de los puntos de vista sostenidos por el Opus Dei en aquella época, dedica muy pocas páginas al tema (168-176), que en absoluto aparece como fundamental. "Ama con locura tu profesión, el instrumento que ha puesto Dios a tu alcance para ganarte el cielo en la tierra y salvar las almas" (Urteaga, 1948, 217). A partir de un estudio publicado originalmente en 1966 (Illanes, 1980), no obstante, comienzan a aparecer sobre el tema libros y más libros, y artículos de todo tipo. Hasta el antiguo ministro de Hacienda de los años del Plan de desarrollo económico español, Navarro Rubio, publicará un librito "Sobre el trabajo", con un último apartado dedicado a "El trabajo en la espiritualidad del Opus Dei" (Navarro, 1987, 133-140). Y una de las funciones de toda esta literatura consistirá, de acuerdo con la pauta repetidamente observada y analizada en los capítulos sobre la evolución histórica del Opus, en atribuir a monseñor Escrivá la paternidad exclusiva de la doctrina de la santificación del trabajo, "desde el momento mismo de la fundación del Opus". De suerte que se acabará afirmando que "el Opus Dei surgió desde el primer momento con un contenido teológico y apostólico claramente definido, fundado en la llamada universal a la santidad y al apostolado, inherente al bautismo, y en un compromiso personal de carácter pleno asumido

por sus miembros. A través del cumplimiento fiel de sus deberes familiares y sociales y, de modo particular, en el propio trabajo profesional, los miembros del Opus Dei buscan su propia santificación y la de los demás, permaneciendo cada uno en el estado canónico que le corresponde, con una espiritualidad específica, netamente secular" (Fuenmayor y otros autores, 424).
Independientemente de sus vicisitudes históricas ésta sería, en cualquier caso, la versión oficial y "actualizada" de la doctrina, reflejada en numerosos artículos de los Estatutos vigentes de la prelatura (véanse especialmente los art. 2, 3, 22, 82, 86, 92, 94, 113, 116 y 117). Y aquello que en "todos" los casos se mantiene inalterado es la conexión constante entre "llamada a la santidad" y "llamada al apostolado", y entre la santificación "propia" y la "de los demás". Además de los obvios paralelismos que cabría poner de relieve con la concepción del trabajo característica del protestantismo ascético -trabajar siempre, en todas partes, intensamente y bien- en esa conexión tenernos, pues, una primera peculiaridad de la modalidad de ascetismo intramundano representada por el Opus Dei.
b) Pero el Opus Dei no sólo se ve libre del lastre inicial que en el caso del protestantismo representó la doctrina de la predestinación, en su versión calvinista más "dura". De hecho, el vínculo entre el trabajo como vocación y la santificación resulta en el caso del Opus mucho más fácil de establecer, gracias al papel atribuido al valor de "las obras" en la teología católica tradicional, por contraposición al principio de la "justificación por la fe" (sola fide) de las Iglesias de la Reforma.
Bastaría citar un solo texto de un autor del Opus: "En sus aspectos éticos, una teología de la santidad connota o presupone el estudio teológico del valor de las obras del cristiano. Las obras son, en primer lugar, signo de la justificación, su manifestación exterior: el cristiano no puede seguir llevando una existencia pagana o mundanal, sino que debe vivir según Cristo, dar a conocer su pertenencia a Dios y su fe en las promesas. Pero no es eso todo: la justificación no está sólo en Dios, sino en el justificado; las obras no tienen sólo un valor de signo, sino que forman parte del mismo proceso de la justificación y más concretamente de su incremento" (Illanes, 1984, 31).
En el protestantismo ascético, el rechazo de la salvación por las obras, o de las obras como medio de alcanzar la salvación, obliga a los moralistas a un largo "détour". Las obras constituyen en todo caso una forma, no de "comprar" la salvación, antes bien de librarse de la angustia por la salvación. Es decir que el trabajo no conduce directamente a la salvación sino, indirectamente, a la esperanza de haber sido "contado entre los santos". Este "détour", este rodeo, el Opus Dei puede ahorrárselo tranquilamente.
Así pues, lo que el ascetismo del Opus Dei tiene en común con el ascetismo protestante no es eso, sino precisamente el elemento que Weber había considerado "especifico" del calvinismo: a saber, el carácter necesariamente "constante y metódico" del trabajo. En vez de la vieja práctica católica tradicional de las buenas obras aisladas, en palabras de Weber: "una vida entera de buenas obras erigida en

sistema". Este control constante y metódico es el que el Opus Dei introduce asimismo, con su doctrina de la santificación del trabajo.
En el calvinismo, la consecuencia lógica de la predestinación hubiese debido ser el fatalismo; pero el resultado psicológico fue exactamente el inverso, gracias a la introducción de la noción de "confirmación" o "Bewcihrung" (Weber, 1904, 161). En el caso del Opus Dei, en cambio, "lógica y psicología coinciden", y se refuerzan mutuamente, a la hora de legitimar la intervención activa del hombre en el mundo y, por ende, el desarrollo del espíritu capitalista. Lo cual no obsta para que también en el caso de monseñor Escrivá, igual que en el caso de los reformadores protestantes, pueda tratarse de una lógica "latente" y no -como pretenden algunos críticos- de una lógica inscrita en sus intenciones manifiestas.
Recordemos la célebre afirmación de Weber: "Dejémoslo claro de una vez para siempre: (...) lo único que realmente preocupaba (a los reformadores), el eje único de su vida como de su obra, era la salvación del alma. Todos los objetivos éticos, y todos los efectos prácticos de su doctrina, giraban en torno a este eje y no eran, por lo tanto, más que consecuencias de motivaciones puramente religiosas. De tal modo que habremos de estar dispuestos a admitir que en buena parte los efectos culturales de la Reforma han sido consecuencias imprevistas e incluso "no deseadas, no queridas", de la obra de los reformadores: consecuencias a menudo bien alejadas de lo que ellos se proponían, y alguna vez hasta contrapuestas a lo que pretendían alcanzar" (Weber, 1904, 125).
También en el caso de Escrivá de Balaguer nos gustaría, en la medida de lo posible, "dejarlo claro, de una vez para siempre".
c) Además de los temas de la predestinación y de las obras, existe aún un tercer factor importante de diferenciación entre el cristianismo de los reformados y el del Opus católico. Un tercer factor que, a la vez que contribuye a reforzar la cohesión interna del Opus Dei como grupo, explica asimismo que su ascetismo intramundano se base, en algunos puntos significativos que más adelante estudiaremos, en unos planteamientos harto distintos que en el caso del calvinismo. Nos referimos al hecho -considerado por Weber como el punto de ruptura más decisivo frente al catolicismo (Weber, 1904, 142s)- de la abolición radical de todo tipo de "mediaciones" entre los predestinacionistas. Ni la Iglesia, ni los sacramentos, ni los clérigos pueden ayudar al individuo "en su camino al encuentro de un destino predeterminado desde la eternidad" (ibíd., 142): este camino, el hombre de la Reforma se ve obligado a recorrerlo completamente solo.
En el Opus Dei, por el contrario, estas "mediaciones" no sólo están presentes, como en toda la tradición católica, sino que aparecen incluso particularmente acentuadas. "Cum Petro ad Iesum per Mariam": devoción a la Virgen, devoción al Santo Padre (a quien Escrivá llama el "vicecristo en la tierra"), devoción eucarística, devoción a los santos, a los ánge409 les custodios; práctica frecuente de los sacramentos, con una especial insistencia en la confesión; dirección espiritual. Nada más lejos de "la extraordinaria soledad interior del individuo" (Weber, 1904, 142) que la situación de un

miembro del Opus Dei. Su mundo está lleno de mediaciones y de mediadores, hasta el punto de llegar a condicionar su concepción de la relación con Dios, con la Iglesia y con los demás hombres.
El miembro del Opus forma parte de una gigantesca alianza, a la cual puede apelar en cualquier momento a fin de que las fuerzas sobrenaturales le ayuden y le apoyen en la consecución de sus objetivos. "Magia", habrían de decir inmediatamente todo buen calvinista y todo fiel puritano. Pero "magia" de una eficacia psicológica tremenda, para el individuo decidido a santificar a los demás mientras se santifica a si mismo. El propio fundador de la Obra, en su meteórica carrera hacia el reconocimiento de sus "virtudes heroicas" y hacia su "beatificación" por parte de la Iglesia, constituye la demostración palpable de que los miembros del Opus efectivamente son capaces de alcanzar sus objetivos, al mismo tiempo que de paso obtienen "un nuevo mediador", que lógicamente se ocupará de manera muy especial de todos sus asuntos.
En tales condiciones, por más que la literatura "oficial" del Opus Dei recurra, para referirse al carácter "laical" de su espiritualidad, a la fórmula del "sacerdocio universal de todos los fieles", es evidente que dicha expresión posee unas connotaciones muy distintas que en el caso del protestantismo (véase, por ejemplo, Portillo, 1981). Al fin y al cabo, "cuando un seglar se erige en maestro de moral se equivoca frecuentemente: los seglares sólo pueden ser discípulos" (Camino, n°. 61). Del mismo modo, por más que Berglar afirme que "no conozco ninguna asociación de cristianos que sea más "igualitarista" que la Obra" (Berglar, 96), lo cierto es que la estructura organizativa del Opus es estrictamente jerárquica, hasta el punto de que si en algún caso se está en desacuerdo con un superior, "nunca le contradigas delante de quienes le estén sujetos, aunque no lleve razón" (Camino, n°. 954). Suponiendo que cupiera hablar de la existencia de una eclesiología del Opus Dei, por más que sus autores hagan uso de la fórmula conciliar de la Iglesia como "pueblo de Dios" (Conversaciones, n°. 21), queda claro que la autodefinición del Opus como "gran familia" (Bernal, 313) le aproxima básicamente al modelo de la familia extensa, patriarcal, y no al de la comunidad entendida como asociación voluntaria de individuos libres que constituye, según Weber, el fundamento mismo de la democracia.
En todos estos aspectos, por otra parte, el Opus Dei se inscribe, en última instancia, dentro del marco de las concepciones católicas más tradicionales. Por tanto, no estamos subrayando con ello ningún rasgo innovador, sino mostrando tan sólo que existen, entre el ascetismo intramundano de los puritanos y el ascetismo intramundano del Opus Dei, diferencias significativas. Pese a lo cual subsiste el hecho -que es para nosotros, aquí, el que realmente más importa- del carácter igualmente intramundano de ambos tipos de ascetismo.

2) La noción de trabajo

Siempre que en el Opus Dei se habla de la santificación del trabajo, suele añadirse inmediatamente: "sea cual sea la ocupación". Monseñor Escrivá dirá que lo mismo le da que un "hijo suyo" sea ministro del gobierno o barrendero, catedrático de universidad o peón de la

construcción, empresario u obrero, y que lo único que verdaderamente le preocupa es la santidad de todos ellos.
Dado que este planteamiento se hace desde una organización que, sobre todo durante los primeros años, se dirigía "a los intelectuales y a la parte directiva de la sociedad" (recordemos cómo quedaban definidos los objetivos del Opus Dei en las Constituciones del año 1950, y cómo se especificaban dichos objetivos en el Annuario Pontificio mientras el Opus Dei fue un instituto secular; todavía hoy los Estatutos de la prelatura se hacen eco de este pasado, al precisar que se dirige a "personas de toda condición, y principalmente los llamados intelectuales"; art. 2,2), la insistencia en la "santificación, cualquiera que sea la actividad profesional", nunca viene acompañada de una reflexión sobre las distintas -y desiguales- condiciones de trabajo de unos y otros, antes bien de un silencio que equivale a una implícita aceptación del statu quo.
Ya Weber subrayaba que "el signo que permite reconocer la santidad del trabajador es la conciencia del trabajo bien hecho". Y si para el empresario burgués el trabajo bien hecho consistía precisamente en velar por sus intereses económicos, "el poder del ascetismo religioso ponía a su disposición a unos trabajadores austeros, concienzudos, de una perseverancia y una laboriosidad inhabituales, e identificados con un trabajo que consideraban un fin querido por Dios". En nota a pie de página, Weber añade el siguiente comentario: "Se observará que se produce en este punto una concordancia un tanto sospechosa entre los intereses de Dios y los de los empresarios" (Weber, 1904, 258).
a) Esta concordancia queda más reforzada aún si, como sucede en la concepción del Opus Dei, la santificación del individuo a través de su trabajo se vincula a la santificación de los demás con el trabajo. Obviamente, aquel que ocupa un lugar de trabajo preeminente, con personal subalterno, es quien tiene mayores probabilidades de influir benéficamente en los demás: de donde las "afinidades electivas" de la doctrina con unos sectores sociales concretos, desde el ama de casa que, además de hijos, tiene sirvienta, pasando por quienes se dedican a la enseñanza u ocupan lugares destacados en el mundo de la política, y hasta aquellos que ejercen cargos directivos en el mundo del trabajo y de la empresa. En un entorno laboral presidido por la armonía social y la convergencia de intereses -que constituye al parecer el objetivo último de buena parte de los discursos sobre "ética empresarial" (véase Llano y otros autores, 1990)- el trabajador bien integrado se enriquecerá con su trabajo, al tiempo que "desarrolla la inteligecia y la voluntad" (ibíd., 31), mientras el empresario se sacrifica ahorrando, con el fin de poder disponer de los recursos necesarios, y así, "ponerse al servicio de los demás mediante la inversión" (Gilder, 63). Pero este sacrificio no supone, a fin de cuentas, sino una postergación momentánea de la satisfacción, ya que el enriquecimiento del otro le abre al empresario la perspectiva de "mayores espirales de ganancias". En otras palabras, "el empresario desea que prosperen los pobres, que constituyen aquel mercado sin aprovechar que es el más grande de cualquier sociedad capitalista" (ibíd., 66).

El empresario es altruista y el capitalista es alguien que empieza por dar: "los primeros actos capitalistas fueron regalos de hombres (...) que decidieron, sin más, hacer un regalo, una ofrenda, una prestación, sin ninguna reciprocidad preestablecida" (Gilder, 62). La ganancia que a la larga obtiene el capitalista "es un indicador del altruismo del regalo" (ibíd., 64; la palabra "indicador" se aproxima bastante, en este contexto, a la noción puritana de "Bewdhrung"). De modo semejante, el apóstol que se sacrifica mientras procura la santificación de los demás, incrementa al mismo tiempo su propia santificación: "Compara: ¡el ciento por uno y la vida eterna! ¿Te parece pequeño el "negocio"?" (Camino, n°. 791).

Desde esta perspectiva, que no es la del protestantismo ascético inicial, incapaz de "negociar" la vida eterna o de entrar en "negociaciones" con el cielo, el prolífico Rafael Gómez Pérez, miembro del Opus, afirma en un libro sobre "Etica empresarial" que no hace ninguna falta recorrer a explicaciones como las de Max Weber sobre las relaciones entre la ética calvinista y el espíritu del capitalismo. Para él, la ética es sencillamente "un dato de buen funcionamiento de la empresa. No es condición suficiente del buen negocio, pero lo propicia" (Gómez Pérez, 20, y 47 ss). Defiende así, a lo largo de todo el libro, la tesis según la cual "en resumen: la ética compensa; el vicio no es rentable" (ibíd., 18), ya que "aunque no se actúa en primer lugar porque la ética sea rentable, tampoco hay por qué excluir que esa motivación se dé" (ibíd., 19). En definitiva, "hay que afirmar que un buen comportamiento éticamente bueno trae beneficios a la empresa" (ibíd., 94).

b) Por otra parte, cuando la insistencia en el principio de la santificación del trabajo, sea cual sea la ocupación, no se quiere acompañar de una reflexión sobre la desigualdad que comportan las distintas condiciones de trabajo, todo hace prever que se eche mano del famoso texto de san Pablo: "que cada uno permanezca en el estado (o en la vocación, o en la profesión) en que fue llamado". (I Cor 7,20). Efectivamente, tanto monseñor Escrivá como la literatura "oficial" del Opus recurren a él. Y tropiezan, al hacerlo, con el mismo tipo de dificultades que había tenido Lutero frente a un texto que constituye, según Weber (1904, 1O9ss), uno de los desencadenantes de toda la evolución semántica que conducirá a la concepción de la actividad profesional como vocación.

Curiosamente, en este punto cabe detectar desacuerdos, y desacuerdos importantes, entre los mismos autores del Opus. Así, Pedro Rodríguez critica la interpretación de Lutero, que al reducir "la vocación" a "la profesión", se convierte en "el germen de una radical secularización de la vocación divina", que ha desembocado en "la moderna teología de la secularización" (Rodríguez, 1986,39).

"La vocación divina, según san Pablo, no es -no se identifica con- la profesión secular esto es completamente ajeno al pensamiento del Apóstol". (ibíd., 40). Monseñor Escrivá, en cambio, utiliza este mismo texto de san Pablo para afirmar que "el Señor quiere que le sirvamos precisamente donde nos condujo nuestra vocación humana: en nuestro trabajo profesional". (citado en Illanes, 1984,81).

También Lutero evolucionó en su interpretación del texto, a medida que -según Weber- "fue enredándose progresivamente en las ocupaciones y preocupaciones de este mundo". (Weber, 1904,118). En el caso del Opus, creemos que las dificultades surgen por e1 hecho de querer servirse del texto con dos objetivos distintos. Por un lado, afirmar que "cada uno permanezca en "la misma actividad profesional" en que fue llamado" responde perfectamente a la idea de Escrivá de la santificación en todas las ocupaciones. En la gran familia del Opus caben personas de todas las condiciones, y lo único que cuenta es que cada uno haga bien la labor que le corresponda, santificando así el trabajo y santificándose en el trabajo. Todas las actividades pueden ser igualmente santas.

Es evidente que, de paso, el argumento favorece una concepción armoniosa y poco conflictiva de la vida social, en la que el empresario, el político o el intelectual han de estar contentos de santificarse en sus profesiones, de la misma manera que tienen que estar satisfechos el obrero, el taxista o el albañil. Y si resulta que en el Opus Dei, pese a haber gente de todas las condiciones, predominan más los primeros que los segundos, ¡alabado sea el Señor! Bastará no mencionar para nada el contexto en el cual se sitúa la frase de la carta de Pablo a los Corintios, que es un contexto escatológico: "queda ya poco tiempo". La denominada "indiferencia paulina" ante el mundo temporal -que puritanos y Opus Dei substituirán por una actitud totalmente opuesta a la indiferencia- es precisamente la que le lleva a afirmar que, puesto que la vida presente es tan breve y efímera, "da lo mismo" que cada uno continúe como siempre, porque "ya no merece la pena que nada cambie". Situada en su contexto escatológico, la afirmación de Pablo denota indiferencia; utilizada en un contexto de secularidad, de afirmación del valor del mundo temporal, rezuma ideología conservadora.

Pero al mismo tiempo, por otro lado, el versículo de san Pablo puede ser asimismo aprovechado en un segundo sentido, curiosamente próximo por lo demás al que en un primer momento le atribuyó Lutero. Para Lutero, en efecto, la afirmación de Pablo ponía de manifiesto el hecho de que para vivir la vocación no era preciso hacerse monje, sino que cualquier "estado" "tiene ante Dios exactamente el mismo valor" (Weber, 1904, 113; esta dimensión la recoge también Rodríguez, 1986, 38). Ello coincide con el interés de monseñor Escrivá en subrayar que la vocación del Opus Dei no es la vocación de los monjes. Y en este caso la traducción: "que cada uno permanezca "en el mismo estado" en que fue llamado", es la que mejor conviene para poder afirmar que "los miembros del Opus Dei buscan su propia santificación y la de los demás, permaneciendo cada uno en el estado canónico que le corresponde, con una espiritualidad específica, netamente secular" (Fuenmayor y otros autores, 424s). Y así, en otra ocasión en que Escrivá vuelve a citar el mismo versículo de la carta a los Corintios, no dice como antes que "el Señor quiere que le sirvamos "en nuestro trabajo profesional"" (citado en Illanes, 1984, 81), sino que "el espíritu del Opus Dei tiene como característica esencial el hecho de no sacar a

nadie de su sitio, sino que lleva a que cada uno cumpla las tareas y deberes "de su propio estado" (Conversaciones, n°. 16).
Por último, cuando la referencia al versículo bíblico no es explícita, muchas veces los textos se limitan sencillamente a juntar ambas dimensiones, del mismo modo que antes vimos cómo unían las dimensiones de la llamada a la santidad y la llamada al apostolado. Así, en el decreto de introducción de la causa de beatificación del fundador se habla de "la búsqueda de la santidad y el ejercicio del apostolado, mediante la santificación del trabajo ordinario, en medio del mundo, y sin cambiar de estado" (en Seco, 197). Asimismo, en el escrito de la postulación para la causa de beatificación se dice que los miembros del Opus han de "buscar la santidad y ejercitar el apostolado entre sus compañeros y amigos, cada uno en su propio ambiente, profesión y trabajo en el mundo, sin cambiar de estado" (Berglar, 76). Y en una obra de monseñor del Portillo: "El Señor nos ha llamado para que, permaneciendo cada uno en su propio estado de vida y en el ejercicio de su propia profesión u oficio, nos santifiquemos todos en el trabajo, santifiquemos el trabajo y santifiquemos con el trabajo" (Portillo, 1981, 197). Podrían multiplicarse las citas del mismo estilo (véase por ejemplo Fuenmayor y otros autores, 191s, así como las referencias de la nota 128, en la p. 192; véase igualmente Conversaciones, n°. 20, 66; etc.).
Según cómo, resulta incluso un tanto extraña esta preocupación casi obsesiva por dejar bien sentado que la pertenencia al Opus Dei no supone en modo alguno un cambio de estado. Algunos críticos han pretendido ver en ello una cierta actitud defensiva por parte de la literatura "oficial", ante la acusación de que difícilmente pueden ser considerados simples "cristianos corrientes" unas personas con compromiso de celibato y que viven juntas en residencias (en el caso de los numerarios), o bien aquellas que en su vocación al Opus Dei son llamadas al sacerdocio y abandonan así sus antiguas ocupaciones. Nuestra hipótesis sería más bien que la insistencia en el tema se debe al hecho de que, aun cuando los miembros del Opus nunca han formado parte de lo que jurídicamente se llama "estado canónico de perfección" (o "estado religioso"), durante muchos años se consideró que la pertenencia a la organización suponía realmente un cierto cambio de estado, susceptible de implicar asimismo un cambio en la actividad profesional.
En otras palabras, se trataría menos del compromiso de castidad que de la interpretación que se haga del "compromiso de obediencia", sobre todo durante el prolongado período durante el cual el Opus Dei fue, de"iure", un instituto secular (1947-1982). En Camino, el "Padre" dejó escrito que "tu obediencia no merece ese nombre si no estás decidido a echar por tierra tu labor personal más floreciente, cuando quien puede lo disponga así" (Camino, n°. 625). Artigues cita un artículo publicado en 1965 en la "Revue Franco-Espagnole", cuyo autor, miembro del Opus, declara que dentro de la asociación "un médico que haya mostrado talentos particulares como administrador podrá ser designado para una tarea que lo separe de la medicina; generalizando, todo miembro puede ser destinado a un mejor

apostolado donde sea juzgado más útil que en una profesión a la que tendrá entonces que renunciar" (Artigues, 101). Y en su libro "Institutos seculares y estado de perfección", publicado en 1954 y reeditado en 1961, el sacerdote del Opus y experto en temas jurídicos Salvador Canals afirmaba que, si las otras asociaciones seculares "no cambian el carácter fundamental de la vida de sus miembros en forma tal que pueda decirse que los hacen cambiar de estado, los institutos seculares, por el contrario, exigen de sus miembros la total consagración de la vida a la adquisición de la perfección (...) y la total y plena dedicación al apostolado", de tal manera que estos institutos -cuyo "modelo" era el Opus Dei-constituyen un verdadero estado de perfección, que no ha de confundirse con el estado religioso pero que "dista evidentemente mucho del mero estado secular" (Canals, 1954, 85).

De acuerdo con nuestra hipótesis, por lo tanto, la actual insistencia del Opus Dei en e1 hecho de que sus miembros no cambian de estado no sería tanto una defensa contra determinadas críticas exteriores como -en un ejercicio de alternación similar a tantos otros, observados en los capítulos de la primera parte- una defensa "contra su propio pasado".

Lo que en cualquier caso parece indiscutible es que el versículo bíblico de san Pablo (I Cor 7,20) desempeña en la fundamentación del ascetismo del Opus Dei un papel de primer orden, como lo había desempeñado en el ascetismo de los cristianos de la Reforma. Y parece igualmente incuestionable que el carácter intramundano de ese ascetismo se ve reforzado por el hecho de que, al interpretar el texto, la literatura del Opus Dei no lo enmarca en un contexto escatológico de "santa indiferencia" hacia las cosas de este mundo: muy al contrario, el miembro del Opus, más que "un peregrino" que se halla de paso por la tierra, es "un ciudadano" del mundo, con todos sus derechos y deberes.

c) Con anterioridad habíamos observado ya que, a diferencia del protestantismo ascético, el Opus Dei veía en el trabajo no tanto la contribución del hombre a la construcción del futuro Reino de Dios como su cooperación en el establecimiento del "reinado efectivo de Nuestro Señor", ahora y aquí (Camino, n°. 832).

"El trabajo, todo trabajo, es testimonio de la dignidad del hombre, de su dominio sobre la creación. Es ocasión de desarrollo de la propia personalidad. Es vínculo de unión con los demás seres, fuente de recursos para sostener a la propia familia; medio de contribuir a la mejora de la sociedad en la que se vive, y al progreso de toda la humanidad" (Escrivá, homilía del año 1963, "Es Cristo que pasa", n° 47).

Los dos textos bíblicos en los cuales parece fundamentar-se toda la "teología del trabajo" de monseñor Escrivá y de sus seguidores, y que sitúan el origen del mandamiento divino (vocación) del trabajo son, por una parte, "creced y multiplicaos; llenad la tierra y dominadla" (o sometedla, señoreadla; Génesis 1,28); y por otra parte, la afirmación de que Dios creó al hombre "para que trabajara" (Génesis 2,15).

De hecho, en el caso de esta segunda referencia, el texto del Génesis dice que "Dios tomó al hombre y le colocó en el jardín de Edén para que lo cultivara y lo guardara". Todas las versiones coinciden en estos

dos verbos; pero Escrivá suele limitarse a utilizar, en latín, uno solo de los dos verbos de la Vulgata -"ut operaretur"- y a traducirlo por "trabajar" y no por "cultivar". "El Señor colocó al primer hombre en el Paraíso, "ut operaretur" -para que trabajara" ("Surco", n°. 482); o simplemente: "Dios creó al hombre para que trabajara" ("Conversaciones", n°. 24).

Es de suponer que el recurso a este verbo, "operaretur", obviamente emparentado con el substantivo que da nombre al "Opus", debió ser muy del agrado del padre Escrivá. El problema estriba en que el texto de la Vulgata, según el cual Dios colocó al hombre "in Paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum", no admite el tipo de traducción que le da Escrivá. El verbo en cuestión exige el complemento y, por consiguiente, la única forma posible de traducirlo consiste en decir "que 'lo' cultivara" o "que 'lo' trabajara" (el Paraíso). Si se quiere ver en este texto el origen de la vocación del hombre, éste habría sido llamado, no genéricamente a trabajar, sino concretamente a cultivar o a trabajar e1 "Paradisum voluptatis".

El otro aspecto que llama inevitablemente la atención es que tanto este texto como el anterior ("llenad la tierra y dominadla") se sitúan "antes" de la expulsión del Paraíso, es decir, "antes" del pecado original. Por tanto, es lógico que para Escrivá el trabajo no constituya una maldición ni un castigo, por cuanto no es la consecuencia del pecado ("con trabajo comerás de los frutos de la tierra todos los días de tu vida"; "con el sudor de tu frente comerás tu pan"; Génesis 3,17-19). Una vez más, el Opus Dei se ahorra así el largo "détour" de los puritanos para llegar a connotar positivamente e1 trabajo, hasta ver en la actividad profesional la vocación a la cual Dios les llama. Escrivá llega a ello por la vía directa; saltándose, como quien dice, el penoso episodio del pecado del hombre. Con razón, pues, afirma Helming que "en muchos aspectos el Opus Dei representa una vuelta a los planes originales de Dios, al primer mandamiento que dio a Adán y Eva en el Paraíso" (Helming, 21).

"Reconocemos a Dios no sólo en el espectáculo de la naturaleza, sino también en la experiencia de nuestra propia labor, de nuestro esfuerzo" (Escrivá, "Es Cristo que pasa", n°. 48). Es el principio del ascetismo en acción, por contraposición a la actitud contemplativa del místico. (Para el Opus Dei la "sana" contemplación es la de san José, ya que no es "la de los monjes, sino la del trabajador que, en medio de su quehacer diario, no ha dejado de tener presente en cada momento el sentido último de las cosas"; Suárez, 61).

Así, el trabajo es a la vez una vocación y una bendición. Más aún: el trabajo no es sólo un medio ascético, sino que tiene incluso un "valor positivo de cooperación a la obra creadora" (Aubert, 218). "La misión del trabajo humano es precisamente servir de medio al hombre para alcanzar la participación en la vida divina a través de la participación en la acción creadora, prolongándola y poniéndola de relieve en la glorificación de Dios. Hay que comprender bien la grandeza de esta intuición (¡de Escrivá, por supuesto!): al ser el hombre imagen de Dios, la naturaleza, transformada por el trabajo, puede hacerse de este modo

más semejante al hombre; y, humanizándose, se hace al mismo tiempo más semejante a Dios" (Aubert, 216).
Nos hallamos en los antípodas de todo análisis empírico de las condiciones en las que a menudo se desarrolla el trabajo humano. Y no digamos ya de toda concepción del hombre alienado de la naturaleza y de su trabajo. Porque lo único que los autores del Opus Dei subrayan constantemente es la vocación de "dominio" del hombre. El pecado es provocado en todo caso por la debilidad humana, por las bajas pasiones, por la flaqueza de la carne; si el pecado de Adán fuera pecado de orgullo, de desafío a Dios y voluntad de ser como él, el hombre andaría con más cuidado antes de autoerigirse en "co-creador" con Dios y "co-redentor" con Cristo. Según Escrivá, "el trabajo se nos presenta como realidad redimida y redentora" ("Es Cristo que pasa", n°. 47). Cualquier representante del protestantismo ascético diría, sin duda, que esto es "idolatría de la criatura", pura y simple.
Resulta curioso que un autor como García Hoz, quien al hablar de "la pedagogía de la vida ascética en Camino" recuerda que para Escrivá "la verdadera pobreza consiste en renunciar voluntariamente al dominio sobre las cosas" (Camino, n°. 632, en García Hoz, 1988, 187), afirme por otro lado que "con las cosas la persona humana establece una relación de dominio ya que el hombre está hecho para dominar el mundo a través del conocimiento [¿será el conocimiento "del árbol del bien y del mal" del Génesis?] y de la acción". Y esta "relación del hombre con las cosas tiene también un nombre muy querido por monseñor Escrivá de Balaguer: se llama trabajo" (García Hoz, 1976, 9s). Según esto, el trabajo sería al parecer exactamente lo contrario de la "verdadera pobreza". A través del mensaje del Opus, Dios llama al hombre a trabajar, a afirmar esta relación de dominio: en éste punto, la afinidad electiva entre "ética del Opus" y "espíritu del capitalismo" no puede ser más evidente.
Al mismo tiempo, la continuación de este artículo de García-Hoz nos proporciona la clave de dos diferencias capitales entre el ascetismo intramundano del Opus y el del protestantismo. "El trabajo no es simplemente un quehacer del hombre con las cosas sino una participación del hombre en "la obra creadora de Dios" [es decir, en el "Opus Dei", no en la "construcción del Reino"], una participación también en la potencia y soberanía divinas puesto que el ser humano está hecho para dominar el mundo. Y el más patente dominio del mundo es el que se realiza justamente a través del trabajo, porque a través del trabajo las cosas se ponen y se modifican "al servicio del hombre" [y no "a la mayor gloria de Dios"]."

4. Un ascetismo intramundano "católico"

En la eterna -y bella- dialéctica cristiana del "ya sí, pero todavía no" (ya hemos sido redimidos, pero todavía no estamos salvados; el pecado ya ha sido perdonado, pero todavía no nos hemos librado de él), el Opus Dei carga todo el acento en la primera parte de la fórmula, y tiende a negar así la tensión y el conflicto. El mundo en el cual vive el miembro del Opus no es un "valle de lágrimas", sino un "jardín de las delicias", un "paradisum voluptatis". Un jardín en el cual Dios le ha colocado

"para cultivarlo y guardarlo", según el Génesis; "para trabajar y dominar la tierra", según la versión libre de Escrivá.
En ese mundo, Dios es "el empresario"; y el miembro del Opus, su "manager". Cuando Berglar escribe que el mensaje de Escrivá supone "el inicio de una nueva era en la vida cristiana", lo explica así: sin ser "mundanos", somos "hijos de Dios en este mundo"; hemos de amar al mundo como "obra de Dios" (el mundo = Opus Dei), "y trabajar en él como colaboradores suyos, pero sin querer acaparar los frutos de ese trabajo", que ofreceremos "al Señor de la tierra, al "empresario" divino" (Berglar, 97).
Si a partir de la ética calvinista el empresario capitalista veía en la acumulación el signo de la elección divina, en una fase ulterior del desarrollo capitalista el miembro del Opus es más bien el experto profesional que ve el signo de la elección en el éxito de la organización que dirige (Casanova, 1982, 450), cuyo "management" le ha sido encomendado directamente por Dios mismo, que le ha escogido para esta tarea, como "instrumento" de predilección (Portillo, 1976).
Frente al Dios radicalmente lejano e inaccesible del calvinismo, que desde la óptica del simple creyente se presenta con los rasgos terroríficos del que casi nos atreveríamos a llamar un Dios "autista", la imagen de Dios que se desprende de los textos de Escrivá no es ya la del "Padre celestial del Nuevo Testamento, tan humanamente comprensivo, que se alegra del arrepentimiento del pecador" (Weber, 1904, 141), sino la del amigo ("Amigos de Dios" es el título de una de las colecciones de homilías de Escrivá), y casi la del "colega". Un Dios que seria incluso manipulable y sobornable (recuérdese aquella plegaria de Escrivá: "Señor, cuida de mi madre, puesto que yo estoy ocupándome de tus sacerdotes", citada en Sastre, 280), si no fuera porque los intereses del "empresario divino" y los de su "manager" son lógicamente coincidentes. Un Dios de quien los miembros del Opus son "colaboradores", y con el cual son "co-creadores" y "co-redentores". Un Dios al cual Escrivá puede rezar diciendo: "Señor, haz una de las tuyas: que se vea que eres Tú" (citado en Fuenmayor y otros autores, 347). Si desde la óptica del sencillo creyente calvinista nos atrevíamos a decir que Dios, en su inaccesibilidad, se presentaba como un Dios "autista", desde la óptica de los simples fieles del Opus Dei el "Padre que está en los cielos" (Dios) y "nuestro Padre en el cielo" (Escrivá) (Portillo, citado en Vázquez, 486) son literalmente "compadres".
* * * * * * * * * *
Si pretendiéramos ser exhaustivos, habríamos de tomar sin duda en consideración bastantes otros aspectos del peculiar estilo de ascetismo intramundano representado por el Opus Dei. Son muchísimas las cuestiones que Weber suscita en su tesis, sobre todo en el último capítulo, que habrían de permitirnos profundizar en el análisis de los paralelismos y las diferencias existentes entre la ética de los puritanos y la del Opus. Por citar un único ejemplo, es casi seguro que un análisis comparativo del "Christian Directory" de Richard Baxter y de las obras de Escrivá de Balaguer sería enormemente interesante y de gran utilidad.

Pero aun reconociendo su interés y su utilidad, no creemos que sea en absoluto indispensable para nuestro propósito, que no era el de proceder a una aplicación sistemática de la tesis de Weber, ni estaba presidido por pretensión alguna de exhaustividad. Queríamos mostrar que el mismo tipo de "afinidades electivas" que Weber detectaba entre el protestantismo ascético y el espíritu del capitalismo, desempeñaban en el caso del Opus Dei un papel similar, y que aun partiendo de premisas harto distintas, las consecuencias finales acababan siendo más o menos las mismas.

Perdida en medio de la letra diminuta de una de sus infinitas notas a pie de página, resulta particularmente interesante la explicitación que Weber, polemizando con Brentano, hace de un "presupuesto básico de toda mi tesis: a saber, que la Reforma hizo salir fuera de los monasterios el ascetismo cristiano y la vida metódica, para implantarlos en la vida profesional en medio del mundo" (Weber, 1904, 168, nota 84). Cuatro siglos más tarde, la creación de la figura jurídica de los institutos seculares sancionaba este mismo proceso en el seno del catolicismo; y el Opus Dei era considerado su modelo acabado.

En este sentido, el comentario irónico de algunos críticos al observar que la supuesta novedad del Opus Dei, con su proclamación de la secularidad, de la espiritualidad laical, etc., no constituye sino un paso más en la "protestantización" de la Iglesia católica, tiene sin duda algún fundamento. Aunque se trate con frecuencia de un comentario hecho con toda la mala intención, si tenemos en cuenta que para el padre Escrivá de los años cuarenta los protestantes no eran hijos de Dios y tenían "el corazón seco", igual que los ateos y los masones (Camino, n°. 115; recuérdese que la "perla" se encuentra sólo en las ediciones antiguas del libro).

Pero al mismo tiempo es preciso reconocer que el comentario en cuestión es, en buena parte, falso. Porque aunque los efectos sean los mismos, los planteamientos no lo son. Y porque las características del Opus Dei como movimiento y como organización, su espiritualidad y su trayectoria, no pueden explicarse más que dentro del marco del catolicismo y del catolicismo más tradicional (en el mejor y en el peor sentido de la palabra "tradicional").

Uno de los malentendidos más frecuentes a que la tesis de Weber ha dado lugar, tanto entre los que hablan de ella "de oídas" (que son la mayoría), como entre quienes la han leído y no se han enterado de la película (y los autores del Opus pertenecen, en el mejor de los casos, a este segundo grupo, ya sea porque no la entienden, o porque "no la quieren" entender), halla su expresión en el argumento según el cual la Reforma protestante habría sido la causante inmediata de una relajación de la moral y de las costumbres. Por sí sólo, el mismo término de "puritanismo" ya habría de bastar para desmentirlo. Pero por si eso fuera poco, nada más empezar el primer capítulo, Weber afirma lo que sigue: "Convendría tener presente un hecho que hoy tiende a olvidarse: la Reforma no re-presenta la eliminación del poder eclesiástico sobre la vida, antes bien una substitución de la forma entonces vigente de este poder por una forma nueva y diferente (...) destinada a intervenir de una forma muchísimo más directa en todas

las esferas de la vida pública y privada, y a someter la conducta individual a una regulación pesada y meticulosa. (...) Para nosotros, hoy en día, la peor forma imaginable de control eclesiástico sobre la vida individual sería la del dominio del calvinismo tal y como éste se ejerció en una serie de países entre el siglo XVI y el siglo XVIII (Weber, 1904, 59).

Sólo si se ignoran estas observaciones puede entrarse en una polémica como la de Robertson, que aprovechó la oportunidad para atacar a los jesuitas, acusándoles de haber relajado la disciplina de los cristianos en los asuntos económicos mucho más que los calvinistas (Robertson, 109); con la consiguiente réplica del jesuita Brodrick, afirmando que Robert-son únicamente quería "defender a los puritanos de las acusaciones de Weber" (Brodrick, 2). ¡Como si Weber hubiese "acusado" jamás de algo a los puritanos!

Sin deseos de caer en el otro extremo, y también sin ánimo de acusar a nadie de nada, nos preguntaríamos sin embargo hasta qué punto cabría aplicar hoy al Opus Dei la caracterización weberiana del "poder que interviene en todas las esferas de la vida pública y privada" de sus miembros, y que somete "la conducta individual a una regulación meticulosa". ¿Podría hablarse, en las postrimerías del siglo xx, del "control eclesiástico sobre la vida individual" que ejerce el Opus Dei?

Lo cierto es que el tema de la "libertad" versus "control del individuo", en el seno del Opus Dei, ha aparecido ya en repetidas ocasiones a lo largo de estas páginas. Probablemente sea ésta una de las cuestiones en las que los puntos de vista expresados por la literatura "oficial" y por la literatura "crítica" resultan más irreconciliables. Casi todos los textos escritos por personas que han abandonado el Opus Dei (Moncada, Moreno, Steigleder, Tapia, etc.) se refieren a ella con singular describiendo el funcionamiento interno del Opus Dei en unos términos que sociológicamente resultan muy próximos a los que caracterizan el funcionamiento de toda "institución total" (Goffman, 1961). Se trata de textos que hablan, en efecto, de un control estricto y múltiple, básicamente en el caso de los miembros numerarios: cambios de residencia obligados, desposesión de bienes, limitación de las relaciones con los familiares y con el mundo exterior en general, control de las lecturas; controles psicológicos basados en la creación de fuertes vínculos de dependencia, a través de la dirección espiritual y de la perpetuación de antiguas costumbres del mundo conventual, como por ejemplo la "confidencia" (fuera del marco sacramental de la confesión), el "capítulo de faltas" (donde el individuo se autoacusa) y la "corrección fraterna" (donde el individuo ha de acusar a otro); además de las diversas prescripciones relativas a la mortificación corporal (cilicios, disciplinas, duchas de agua fría, etc.). Se hallará un buen resumen de este conjunto de prácticas, descritas desde una perspectiva crítica, en el libro de Michael Walsh (1989, 117-124).

La literatura "oficial", por su parte, evita entrar en esos pormenores. Los Reglamentos, y demás textos que regulan todas estas cuestiones, jamás han sido publicados; y jamás se ha dado oficialmente una explicación satisfactoria de los puntos más controvertidos de las Constituciones del año 1950 (artículo 58, y artículos 147 a 154),

relativos todos ellos a la obediencia). No hay más que declaraciones genéricas e imprecisas, que se limitan a hablar del escrupuloso respeto a la libertad de los miembros del Opus (véase Herranz, 1962, texto que marca la pauta de toda la literatura posterior), para afirmar, en síntesis, que el Opus "no organiza la vida de trabajo de sus socios; no dirige ni controla sus actividades, sus relaciones, sus influencias" (Gómez Pérez, 1978, 24).
En ciertos momentos las explicaciones "oficiales" resultan incluso casi ridículas, como cuando se dice que aunque exista la obligación de pedir consejo, no existe obligación alguna de hacer caso de los consejos recibidos (Fuenmayor y otros autores, 244, nota 32; afirmación que está, por lo demás, en flagrante contradicción con lo que el mismo Amadeo de Fuenmayor había dicho en 1956, en el Congreso del que nos hemos ocupado en el capítulo 10; véase el volumen Actas, 1957, 1203-1205). 0 bien cuando el propio monseñor Escrivá, al pretender negar la existencia de cualquier tipo de control, compara la Obra "a un club deportivo o a una asociación de fines benéficos" (Conversaciones, n°. 49), comparación que parece satisfacer asimismo plenamente al antiguo ministro de Franco, López Rodó (1991, 18).
Por la vía de la confrontación de la literatura "oficial" con la literatura "no oficial" está claro, pues, que nada lograremos aclarar. La cuestión, sin embargo, es importante, no sólo en sí misma (es evidente que desde el punto de vista de los antiguos socios que han abandonado el Opus, traumatizados por la experiencia del control al que se sintieron sometidos, el problema es muy serio), sino también porque desde una perspectiva sociológica parece poner en tela de juicio una de las tesis de Berger en su estudio sobre "La revolución capitalista".
En efecto, a raíz precisamente del análisis que Berger hace de "La ética protestante" de Max Weber (Berger, 1986, 99-102), propone la tesis según la cual "la cultura burguesa ha generado en Occidente, y en especial en las sociedades protestantes, un tipo de persona muy marcada tanto por el valor como por la realidad psíquica de la autonomía individual" (ibíd., 103). ¿Es posible que aquí resida otra de las diferencias significativas entre el protestantismo ascético y el Opus Dei? ¿Que la innegable "modernidad" del Opus Dei en determinadas cuestiones, y entre ellas todo lo que se refiere a la ética económica, coexista con un notable "tradicionalismo" en otros terrenos, y en concreto en el ámbito de la autonomía del individuo? Tal es básicamente la cuestión que trataremos de abordar en el próximo, y último, capítulo.

CAPÍTULO XV. CONCLUSIÓN: EL TRADICIONALISMO Y LA MODERNIDAD DEL OPUS DEI

1. Las paradojas del Opus Dei

La historia entera del Opus Dei se nos ha aparecido como una sucesión de paradojas, que abarcan desde la compleja personalidad de su fundador y los orígenes del movimiento, hasta la consolidación de la organización en la España franquista de la postguerra, su

reconocimiento oficial y su internacionalización, y su largo proceso de gradual alejamiento de la figura jurídica de los institutos seculares para terminar siendo admitido como la primera prelatura personal de la Iglesia católica.

En muy buena parte esta historia paradójica se explica precisamente por la no correspondencia entre las intenciones y la voluntad de los actores sociales, y las consecuencias concretas y objetivas, no previstas y a menudo no queridas, de su acción. De todo ello se ha hablado ampliamente en el transcurso de estas páginas, y no vamos a insistir más.

Pero existe otro tipo de paradoja, que ha aflorado en diversas ocasiones y en la cual sí quisiéramos profundizar algo más. Nos referimos al hecho de la percepción aparentemente contradictoria, que desde el exterior han tenido siempre muchos observadores del Opus Dei, como institución "al mismo tiempo" "reaccionaria" (o "integrista", en la terminología católica clásica) e innovadora. Una institución que presenta una serie de características "sectarias" (o "fundamentalistas ", como recientemente se ha puesto de moda decir), "al mismo tiempo" que nadie ha podido demostrar que jamás hubiera tenido veleidades "cismáticas", o tentaciones de separarse de la comunión con la Iglesia de Roma.

Se trata, pues, de la aparente contradicción de una organización "elitista", pero que dice estar formada por "cristianos corrientes". La contradicción de un movimiento que proclama profesar una "espiritualidad netamente laical", pero que induce a muchos de sus miembros más valiosos a ingresar en el sacerdocio. Un movimiento que quiere estar plenamente inserto en las estructuras eclesiásticas, pero que no obstante ha constituido siempre "un caso aparte", con instituciones propias, con sus propios seminarios y con sus propios sacerdotes. Un movimiento que pretende participar al cien por cien en todas las instancias ("nobles") de la sociedad, en nombre de su radical "secularidad", pero que al mismo tiempo, y en nombre de la "discreción", quiere pasar desapercibido en ellas, y que con frecuencia recurre de hecho a todos los medios de que dispone con objeto de garantizar efectivamente esta "invisibilidad". Un movimiento, en fin, que dice que el espíritu de "verdadera pobreza" consiste en "renunciar" al dominio sobre las cosas, pero que simultáneamente afirma que su vocación es la de "establecer" una relación de dominio sobre las cosas mediante el trabajo, razón por la cual no es de extrañar que a menudo sea acusado de predicar "el espíritu de pobreza" y de practicar exactamente lo contrario.

Y así podríamos ir continuando, casi indefinidamente. Se trata, en último término, de la aparente contradicción entre los ideales del movimiento ("sois libérrimos, hijos míos", según Escrivá), y la estructura de la organización, recluida en sí misma como una auténtica "institución total".

Probablemente esta última contradicción no suele vivirla como tal aquel que ha sido bien socializado y ha interiorizado los ideales, pero que a pesar de pertenecer al Opus está poco integrado dentro de la estructura organizativa, sino que como simple miembro procura

"trabajar y santificarse en medio del mundo". Seguramente tampoco se da esa percepción contradictoria en el caso del miembro -en general, sacerdote- muy integrado en la organización, que vive de ella y para ella, y con una menor inmersión en el mundo exterior. En cambio, dicha contradicción tiende a "verla" el observador externo, y a "vivirla" aquel que ocupa dentro del Opus una posición intermedia entre la del "miembro sencillo" y la del "miembro de la estructura organizativa". Parece, en cualquier caso, que la mayoría de quienes abandonan el Opus Dei en situaciones problemáticas y conflictivas son personas que ocupaban este tipo de posición intermedia.

¿Por qué, pues, esta paradoja del Opus Dei en cuanto institución al mismo tiempo modernizadora y tradicionalista, innovadora y según cómo próxima al integrismo? La respuesta ha de venir necesariamente de una delimitación de aquellos ámbitos en los que se sitúa en torno al primer polo, y aquellos en los que claramente se orienta hacia el segundo.

Una primera distinción, tal vez simplista y tosca, pero que tiene la ventaja de ser clara y contundente, consistiría en decir que la primera impresión que en general provocan los miembros del Opus Dei es la de una gente técnicamente muy competente pero de una religiosidad francamente elemental. José Casanova va algo más allá y afina más -pero aún no bastante, a nuestro entender- al afirmar que "lo que constituye la esencia del Opus Dei es una combinación de los elementos más característicos de la religiosidad moderna [early modern, en la tipología de Robert Bellah, 1964], y en particular su ascetismo intramundano, con los elementos más típicos del catolicismo tradicional, y especialmente su aceptación acrítica de la autoridad católica" (Casanova, 1982, 189).

Diríamos más bien que si el Opus Dei en algunos aspectos se presenta como fuertemente inculturado en la modernidad, es en el ámbito de la adopción y la utilización de las "técnicas modernas" en el mundo de la economía, en el mundo de la política y en el mundo de los medios de comunicación. En este terreno -que incluye la formación de "lobbies", grupos de presión, etc.- se muestran técnicamente competentes, e innovadores como el que más. El IESE constituye probablemente uno de los mejores ejemplos de ello, pero no es el único: véase la habilidad con la que utilizan los medios de comunicación, tanto para difundir determinadas informaciones como para contradecir otras, y véase asimismo la capacidad con la cual han sabido gestionar todo el proceso de beatificación del fundador, en medio de una atmósfera que en modo alguno les era unánimemente propicia.

Pero al mismo tiempo que recurren, con éxito, a tales técnicas, diríamos que en general tienden a rechazar los "valores dominantes subyacentes" a su utilización. Acaso sea éste el punto en el que habría que buscar la clave para la comprensión de esta paradójica combinación de tradicionalismo y modernidad: flexibilidad a nivel de las normas, y por consiguiente de la conducta práctica, donde las soluciones son válidas cuando son técnicamente correctas; y en cambio inflexibilidad y tradicionalismo a nivel de los valores, y por

consiguiente también del sistema de creencias, de las legitimaciones en las que se apoyan estos valores.
¿Podría interpretarse a la luz de esta distinción aquella famosa máxima del Padre, a la cual hicimos referencia más arriba y que afirma que "el plano de santidad que nos pide el Señor, está determinado por estos tres puntos: la santa intransigencia, la santa coacción y la santa desvergüenza" (Camino, n°. 387)?
A nivel de los valores, "intransigencia". Ya que "la transigencia es señal cierta de no tener la verdad" (Camino, n°. 394), y "un hombre, un... caballero transigente volvería a condenar a muerte a Jesús" (Camino, n°. 393). A este nivel, la "tolerancia" es sinónimo de "claudicación", y la "transigencia con el error" equivale a "fornicación de la verdad" (Urteaga, 1948, 96).
A nivel de las legitimaciones, de la justificación del sistema de creencias, "coacción". Porque cuando se trata de "salvar la Vida" con mayúscula) de muchos que se obstinan en suicidar idiotamente su alma", la coacción se convierte en "santa coacción" (Camino, n°. 399).
Y a nivel de las normas, "desvergüenza". "¿Si tienes la santa desvergüenza, qué te importa del "qué habrán dicho" o del "qué dirán"?" (Camino, n°. 391). Tratándose de las normas, que son los medios para alcanzar los objetivos fijados, el lema es "¡Dios y audacia!" (Camino, n°. 401).
Una interpretación de este tipo contaría, por lo demás, con el aval de la fórmula programática de uno de los ideólogos más brillantes del Opus Dei durante el primer franquismo, Florentino Pérez Embid, cuando proponía como lema en 1949: "españolización en los fines y europeización en los medios" (Pérez Embid, 1949). En un país que vivía aún en pleno "régimen de autarquía", la propuesta de Pérez Embid parece un anuncio profético de lo que ocho o diez años más tarde había de ser el papel histórico de los ministros "tecnócratas", Ullastres y Navarro, y muy especialmente de Laureano López Rodó. En el contexto español de la época, hablar de "españolización en los fines" equivalía a decir intransigencia en los valores, mientras que "europeización en los medios" implicaba flexibilidad, e incluso manga ancha en las normas, sin necesidad de tener mala conciencia ni de preocuparse del "qué dirán", gracias a la santificación de la "desvergüenza" convertida en virtud.
Demos un paso más y substituyamos ahora la palabra "españolización", sinónimo de intransigencia, por la weberiana "Wertrationalitat" o racionalidad orientada a los valores; paralelamente, substituyamos la palabra "europeización", sinónimo de transigencia en aras de la eficacia, por la noción de "Zweckrationalitát" o racionalidad instrumental (Weber, 1922, 12-26): y habremos avanzado considerablemente en la comprensión de la paradójica combinación de tradicionalismo y modernidad en el Opus Dei.
En efecto, recordemos que para Weber una acción "wertratíonal" es aquella que implica una creencia consciente en el valor "absoluto" de un comportamiento ético, religioso, etc., mientras que en la acción "zweckrational" las expectativas de comportamiento del otro son asumidas como "condiciones o medios" de cara a conseguir los fines u

objetivos racionales del actor (Estruch, 1984, 146, nota 30). El tradicionalismo del Opus Dei se explica por el hecho de que en sus creencias y en la defensa de los valores, sus miembros se comportan como personas intransigentes, de acuerdo con las pautas de una acción "wertrational", mientras que su carácter innovador se deriva de la flexibilidad y del criterio de racionalidad instrumental que adoptan en el uso de los medios técnicos característicos de la modernidad.

2. Ética de las convicciones y ética de la responsabilidad

En el pensamiento de los últimos años de la vida de Max Weber hallamos una segunda distinción, que en muy buena parte corre paralela a la que previamente había establecido entre los dos tipos de acción racional, pero que para nosotros tiene además la ventaja de estar situada en el terreno que aquí concretamente nos interesa: el terreno de la ética. Nos referimos a su distinción entre "la ética de las convicciones" ("Gestnnungsethik") y "la ética de la responsabilidad" ("Verantwortungsethik"), desarrollada sobre todo en el texto de su conferencia sobre "La política como vocación", que pronunció en Múnich en 1919 (Weber 1921).

La ética de las convicciones es una ética absoluta, basada en la fidelidad absoluta a unos principios y en su defensa a toda costa, sin tener en cuenta las posibles consecuencias. La ética de la responsabilidad, por el contrario, obliga a tener muy en cuenta las posibles consecuencias de la acción, hasta tal punto que en alguna ocasión el individuo, situado ante el dilema de la opción, puede considerar preferible sacrificar momentáneamente sus principios, con el fin de evitar el mal mayor de las previsibles consecuencias nefastas de una acción exclusivamente orientada de acuerdo con las convicciones.

La distinción weberiana es tan clara, que todo el mundo puede reconocer al instante, en su propia conducta, actuaciones orientadas hacia un polo o hacia el otro. Algún texto cercano al Opus Dei no lo ve así y considera que la alternativa propuesta por Weber no clarifica nada, sino al contrario (por ejemplo, Spaemann, 74ss). Por nuestra parte, en cambio, consideramos que la distinción resulta clarificadora y útil, y que justamente para entender la paradoja del Opus Dei es básica y definitiva.

Por supuesto que previamente hay que darse cuenta de que Weber está operando (como siempre; pero esto es exactamente lo que Spaemann parece querer ignorar) con "tipos ideales": es decir, con unas construcciones analíticas que no sirven para "describir" una realidad concreta sino que están pensadas para ayudar a "entenderla y explicarla". La ética de las convicciones, dice Weber, es la ética del "santo": cuando el santo lo es de verdad, se trata de una ética llena de sentido, expresión de una gran dignidad (y cita como ejemplos a Jesús, a los apóstoles y a san Francisco); pero cuando el santo lo es sólo a medias, es en cambio una ética de la indignidad. La ética del político, por su parte, ha de ser básicamente una ética de la responsabilidad. Un político que actuara guiándose exclusivamente por una ética de las convicciones sería un personaje sumamente peligroso: un iluminado y un fanático. (En el espectro político de las sociedades occidentales,

cuanto mas nos acercamos a la extrema derecha "como" a la extrema izquierda, tanto más nos acercamos también al polo de la ética de las convicciones. En la medida en que estas categorías fueran exportables a otros contextos socioculturales, el fenómeno de los regímenes islámicos calificados de "fundamentalistas" habría de explicarse en función del claro predominio de una ética de las convicciones. Y en contra quizás de las apariencias, el terrorismo indiscriminado está mucho más cerca de una ética de las convicciones que de una ética de la responsabilidad.)
Pero, puesto que de "tipos ideales" se trata, ética de las convicciones y ética de la responsabilidad no son para Weber términos que se excluyan recíprocamente. Weber afirma de manera expresa que ni la primera implica una falta de responsabilidad, ni la segunda supone una falta de principios o de convicciones. Al contrario: una ética de las convicciones que no estuviera acompañada y matizada por una ética de la responsabilidad nos abocaría al fanatismo, mientras que una ética de la responsabilidad que sacrificara todas las convicciones nos conduciría al puro cinismo totalmente carente de principios y de escrúpulos. Precisamente por esta razón Max Weber concluye su conferencia sobre "La política como vocación" reivindicando la complementariedad de ambos tipos de ética y afirmando que "el individuo auténtico", la persona madura, es aquella que es capaz de llegar a integrarlos en sus actitudes y en sus comportamientos.
La tesis con la cual quisiéramos concluir esta investigación sobre el Opus Dei es que su paradójica combinación de modernidad y tradicionalismo se explica porque en determinados ámbitos proclama y aplica esta complementariedad de planteamientos éticos (razón por la cual es percibido como "moderno"), mientras que en otros ámbitos se guía, y obliga a sus miembros a guiarse, por los criterios de una ética de las convicciones no complementada o matizada por la ética de la responsabilidad (de donde su "tradicionalismo" o "integrismo").

1) Ética de la responsabilidad y ética de las convicciones, integradas

a) El campo en el que más manifiesta es la adopción de la primera perspectiva es el de "la actividad económica y empresarial". Los miembros del Opus optan ahí claramente por los criterios de la racionalidad instrumental, tienen en cuenta el cálculo de la relación entre medios y fines, y tratan de prever en todo momento las consecuencias de la acción. El modelo es pues, clarísimamente, el de la ética de la responsabilidad. Por esta razón un instituto como el IESE goza de prestigio internacional y puede ser legítimamente presentado como una institución "insignia" de la modernidad del Opus Dei.
Incluso en la literatura sobre "ética empresarial" se detecta a menudo la preocupación por integrar ética de las convicciones y ética de la responsabilidad. "Los conflictos éticos en la empresa suelen aparecer cuando las personas que han de tomar decisiones empresariales se encuentran con la aparente imposibilidad de elegir acciones que satisfagan simultáneamente sus criterios de racionalidad económica y sus criterios éticos" (Pérez López, 1990, 33). El lenguaje no es el

mismo, pero aquello que el autor quiere expresar con su lenguaje, sí lo es. Tiende a reservar el término "ética" para los principios o convicciones, y propone el desarrollo de lo que denomina una "ascética empresarial" (ibíd., 35), cuya función sería aproximadamente la misma que la de la " Verantwortungsethik" en el pensamiento de Weber.
Se observa, por otra parte, un cierto deje "tradicionalista" en el lenguaje de Pérez López, en la medida en que intenta fundamentar sus planteamientos en Aristóteles y santo Tomás, cosa que inevitablemente conduce a un tipo de discurso que suele poner nervioso a cualquier sociólogo: el discurso de la ética "natural", basado en el carácter dado por supuesto e indiscutible de una realidad preexistente, y en el ejercicio "ascético" de adaptación a dicha realidad, reificada y no percibida como socialmente construida. Pero a pesar de estas dificultades, nos parece observar esta reivindicación de la complementariedad cuando el autor niega que la ética empresarial pueda reducirse a "teorías éticas normativas" (ibíd., 39s), dado que éstas sólo pueden señalar correctamente las prácticas inaceptables (en nuestros términos, aquellos principios que "no" pueden ser sacrificados, ni siquiera desde una ética de la responsabilidad), pero en cambio no pueden orientar positivamente la acción (para lo cual "es preciso" recurrir a una ética de la responsabilidad). (Juan A. Pérez López, que es profesor de IESE, me cedió amablemente el material de una obra suya aún en preparación, que por esta misma razón no es citada aquí, pero que me ha sido de gran utilidad.)
b) Podría decirse prácticamente lo mismo de la participación de ciertos miembros del Opus en el "mundo de la política". El ejemplo más conocido de todos, y el que con mayor frecuencia ha sido mencionado en estas páginas, lo ilustra perfectamente. Desde el punto de vista que ahora nos ocupa, el papel desempeñado por los ministros "tecnócratas" del Opus Dei, en la España franquista de los últimos años de la década de los cincuenta, consistió en la introducción de un comportamiento presidido por la ética de la responsabilidad en un régimen dictatorial y autoritario que desde el término de la guerra "civil" había basado su actuación en la ética de las convicciones (dicho sea sin entrar en juicios de valor sobre la clase de "convicciones" de que se trataba, ni sobre los posibles abusos semánticos a los que puede conducir a veces una utilización tan genérica y "neutra" de la palabra "ética").
2) ¿Ética de la responsabilidad, sin ética de las convicciones?
La prioridad otorgada a la preocupación por la relación entre los medios y los fines de la acción es igualmente manifiesta en otro texto sobre "Ética empresarial" de un miembro del Opus (pero no del IESE), Gómez Pérez, quien -nuevamente con el lenguaje de la casuística tradicional- examina las circunstancias susceptibles de afectar y modificar el acto moral: "quién, qué, con qué medios, por qué, cómo y cuándo" (Gómez Pérez, 1990, 33). Hasta tal punto que en este caso no siempre está muy claro en qué quedan las "convicciones" a las cuales no puede renunciar quien actúa por ética de la responsabilidad, dada su tesis de que "un buen comportamiento éticamente bueno trae beneficios a la empresa" (ibíd., 94), es decir, que "la ética compensa", "la ética es rentable" (ibíd., 18s), dada su justificación del "soborno"

cuando se trata de evitar que "la empresa tenga graves pérdidas con peligro para la supervivencia" (ibíd., 120), y dada su disculpa de la falta de conciencia fiscal (ibíd., 83) o de la evasión de impuestos cuando el Estado "no cumple el bien común" y el evasor dedica "esos fondos a la defensa del bien común" (ibíd., 125).
Ese mismo autor plantea, como "case study" de elaboración propia, el caso de un empresario que se ha enriquecido y que ha evadido impuestos. La lectura "de un libro de ética empresarial" le hace tomar conciencia de que su comportamiento, además de ilegal, ha sido inmoral. Al mismo tiempo. declarar anura la verdad a Hacienda podría llegar a afectar a la supervivencia del negocio, así como a más de dos mil puestos de trabajo. "Por otro lado, no está dispuesto a dar tanto dinero a una administración que se caracteriza por su despilfarro y por el empleo de muchos fondos en actividades que a él le parecen completamente ilícitas". Finalmente, consulta su caso con el autor de un libro de ética empresarial que ha leído (sin precisar si se trata de un autor del Opus, aunque bien pudiera ser), y en ultima instancia decide restituir lo que no ha pagado a Hacienda. Cómo? "Con el volumen dc esos fondos creará una fundación con innegables fines de beneficencia" (Gómez Pérez, 1990, 136 s).
Eso supone ir mucho más allá de los "avisos" y "consejos" d Franklin, que Weber reproduce como ejemplo de lo que significa "el espíritu del capitalismo" (Weber, 1 904, 70ss). La ética de la responsabilidad deriva en este caso hacia el cinismo carente de escrúpulos al que antes aludíamos, o hacia la "santa desvergüenza" del padre Escrivá. Cuando un autor que es miembro del Opus da estos argumentos. en un libro titulado "Ética empresarial" y publicado por una editorial estrechamente vinculada al Opus, ¿puede acusarse de malos pensamientos a quien vea en ello una legitimación de posibles desviaciones de fondos hacia las "obras corporativas" del Opus Dei?

3) Ética de las convicciones y ética de la responsabilidad, en conflicto

Este mismo autor publicó en 1980 un volumen, "Problemas morales de la existencia humana" (4 ed., 1987), que se atiliza como libro de texto en algunas escuelas de enseñanza medía del Opus. Este doble hecho nos ha inducido a tomarlo como referencia básica en este apartado y en el siguiente, si bien no lo usaremos sino después de haberlo contrastado con otras dos obras no dirigidas a un público escolar: por un lado una "Introducción a la ética social", del mismo prolífico autor (Gómez Pérez, 1987), y por otro lado un "Catecismo de doctrina social", obra coordinada por Juan Luis Cipriani, sacerdote del Opus y obispo en el Perú (Cipriani, 1989).
Aparte del ámbito económico y político que acabamos de comentar, existen otros terrenos en los cuales estos autores tienen en cuenta lo que aquí denominamos "ética de la responsabilidad", aunque en formas y gradaciones diversas, y muchas veces presentándola en conflicto con lo que sería una "ética de las convicciones". Se trata, por tanto, de situaciones en que una y otra aparecen mal integradas, o incluso contrapuestas. El abanico podría ser más extenso, pero vamos a

limitarnos aquí a tres ejemplos: el de "la guerra", e1 de "la objeción de conciencia" y el de "la pena de muerte".
a) La guerra. La guerra, de la que la humanidad tiene una larguísima experiencia histórica, "supone siempre una amenaza inmediata de muerte efectiva" (Gómez Pérez, 1980, 107). Al deseo de que la guerra "sea proscrita como medio de resolver los conflictos" (nivel de los principios), se contrapone la realidad concreta de la guerra como recurso de defensa frente a una agresión injusta (ética de la responsabilidad). El autor analiza las condiciones de la "guerra justa" y concluye que "mientras la guerra defensiva es casi siempre justa, los demás tipos de guerra presentan muchas dificultades para su licitud" (ibíd., 108). Dado que pese a todos los esfuerzos realizados hasta ahora el fenómeno no ha podido ser erradicado, la ética "debe, mientras tanto, preocuparse por todos aquellos sistemas que hacen menos graves las consecuencias de la guerra" (ibíd., 109).
En definitiva: los principios son muy bonitos, pero los hechos son tercos. Aunque a los miembros del Opus no les gusta nada que se les cite a Freud, diríamos que ante el fenómeno de la guerra consideran que el "principio de realidad" debe imponerse al "principio de placer"; o que la ética de responsabilidad ha de prevalecer por encima de la ética de las convicciones. (Por más que no sea éste el lugar para entrar en el tema, creemos que el paralelismo entre la dicotomía freudiana y la weberiana no es en absoluto disparatado.)
En relación con el tema de la guerra el planteamiento es idéntico en los demás textos (Cipriani, 259; Gómez Pérez, 1987, 149s, con una valoración más positiva de la política de desarme). En algún caso, la defensa de la "guerra justa" conduce a afirmar incluso que 'hay ocasiones en que la guerra no sólo es permitida, sino que es un deber acudir a ella"; y que aunque "no se va a la guerra a matar al enemigo sino a defenderse" existe, no el derecho, pero sí la "permisión", la "licitud" de matar en una guerra justa (Herrera, 254 y 258).
b) La objeción de conciencia. El año 1974 -un año antes de la muerte de Franco- la revista de la Universidad del Opus en Navarra, "Nuestro Tiempo", publicó un curioso artículo de José Zafra en el cual el autor, tras haber afirmado que todo español tiene la obligación de servir a la patria con las armas y que es políticamente inconcebible la no aceptación de la idea del servicio militar se plantea las posibles consecuencias de una hipotética discrepancia con respecto a este principio básico. Y escribe: "Sólo cabría "en buena lógica" seguir una de estas líneas de conducta: quitar la vida a los discrepantes; desposeerlos de la nacionalidad y dejarlos en la condición de apátridas residentes hasta que encuentren otro país que los acoja; declararlos deficientes mentales y recluirlos en establecimientos adecuados; o rebajarlos a la condición de semiciudadanos, es decir sometidos a alguna forma de "capitis diminutio". (Zafra, 64).
Hasta aquí la "pura lógica" de José Zafra: ética de las convicciones, pura y dura. Pero resulta aún más interesante -una vez dominados los escalofríos y vencido el pánico- observar cómo, en la segunda parte de su artículo, el autor se plantea la posibilidad de no emplear la "pura lógica" sino la "prudencia". La posibilidad, en otras palabras, de

introducir unas tímidas dosis de ética de la responsabilidad en un discurso presidido por la ética de las convicciones. Así lo afirma explícitamente él mismo: se puede gobernar "desentendiéndose del principio" (ibíd., 65). Y entonces, después de observar que el mero encarcelamiento del objetor le parece discutible, encuentra que sería coherente la solución de la degradación civil: no limitada a la supresión de los derechos políticos, o a la prohibición de trabajar en la administración pública y de ejercer la docencia, sino llegando "incluso a la interdicción de poseer bienes inmuebles" (ibíd., 70), ya que quien se niega a servir a la patria con las armas no tiene derecho a poseer ni un pedazo de ella. Finalmente, una última solución alternativa sería la del servicio substitutorio, que habría de ser una actividad "no menos ardua o arriesgada, más duradera, e igualmente beneficiosa para la nación que el servicio militar" (ibíd, 71).

Unos años más tarde, y una vez regulada mínimamente en la legislación española la cuestión de la objeción de conciencia, el planteamiento de Gómez Pérez da ya mayor cabida a la ética de la responsabilidad, aunque siga subsistiendo en conflicto con las convicciones (que curiosamente, si antes eran contrarias a la guerra, son ahora favorables al servicio militar).

Desde una "concepción ética subjetivista", que afirma la autonomía de la conciencia, la objeción no presenta problema. "La concepción objetiva de la moralidad afirma, en cambio, que la ley moral natural, inscrita en la naturaleza humana, obliga naturalmente" (Gómez Pérez, 1980, 194). En último término, todo depende de la ley: si la ley es injusta, la objeción es un derecho y un deber; pero si la ley es justa, "no cabe la objeción de conciencia". La ley es justa, evidentemente, cuando está de acuerdo con "la ley moral natural". No es fácil encontrar una fórmula que sintetice mejor el significado del concepto sociológico de "reificación", y que de paso ilustre mejor los usos de esta "reificación" al servicio de los intereses de los legitimadores o ideólogos con capacidad de imponer las "definiciones oficiales". ¿"Quién decide" cuándo una ley es justa o injusta?

"El servicio militar obligatorio no es en sí injusto", dictamina, de acuerdo con "una concepción objetiva de la moralidad", nuestro autor (Gómez Pérez, 1980, 195), el mismo que justificaba el fraude fiscal de un empresario porque el Estado gasta dinero en actividades "que a él le parecen completamente ilícitas" (Gómez Pérez, 1990, 136).

En definitiva, el reconocimiento del derecho a la objeción de conciencia aparece en estos textos como una concesión, hecha en nombre de la ética de la responsabilidad, sabiendo perfectamente que implica una cierta renuncia a las convicciones. Ambos tipos de ética se encuentran claramente en situación de conflicto y no de integración. El panorama va a ser totalmente distinto cuando, con una elegante pirueta, Gómez Pérez diga que la problemática de la objeción de conciencia va hoy mucho más allá del "caso concreto del servicio militar" y, vinculándola ahora al creciente "pluralismo de la sociedad" y a la "concepción democrática de la política" (Gómez Pérez, 1987, 135s), vuelva a hallar la coherencia entre concepción objetiva y concepción subjetiva de la moralidad. Dirá entonces, en efecto: "¿Hasta qué punto un ciudadano

tiene que pagar unos impuestos que sirven para sostener un hospital en el que se practica el aborto?" (objeción de conciencia fiscal). "¿Cómo puede un médico, una enfermera, practicar abortos yendo en cada caso concreto en contra de su conciencia, que condena ese acto como un crimen?" (objeción de conciencia profesional) (Gómez Pérez, 1980, 196).

c) La pena de muerte. También en este tercer caso el planteamiento es similar. No se trata, según nuestro autor, de criticar las actuales "tendencias abolicionistas" de la pena de muerte, pero conviene no exagerar a la hora de condenarla. "En realidad, si se declara absolutamente ilícita la pena de muerte (por tanto, una inmoralidad), hay que concluir que siempre en la historia se ha actuado inmoralmente cuando la pena ha sido aplicada" (Gómez Pérez, 1980, 115). Huyamos, pues, del carácter "absoluto" de la ética de las convicciones y seamos "realistas" y responsables: siempre y en todas partes ha habido delitos y penas (ibíd., 111); "la existencia de las penas está estrechamente conectada con su utilidad o, en otros términos, con sus fines" (ibíd., 112; en todo este capítulo no se hablará para nada de "la ley moral natural"); la pena de muerte ha sido durante muchos siglos "la pena por excelencia", y durante muchos siglos "incluso los pensadores más ecuánimes y ponderados no tuvieron ninguna duda sobre su utilidad y justificación" (ibíd., 113).

A continuación el autor da cinco argumentos a favor y seis en contra de la pena de muerte, para concluir que en alguna ocasión podría ser considerada lícita (ibíd., 114) y que, en definitiva, "la cuestión sigue abierta" (ibíd., 115).

Una docena de páginas antes, había dedicado un capítulo del mismo volumen a hablar de la eutanasia. ¿Para decir, también en este caso, que se trata de una "cuestión abierta"? ¿Sería concebible aquí una frase como la de hace unos instantes: "si se declara absolutamente ilícita la eutanasia hay que concluir que siempre en la historia se ha actuado inmoralmente cuando ha sido aplicada", para concluir que en determinadas circunstancias podría ser lícita? No; aunque reconoce que históricamente la eutanasia ha sido una medida frecuente, aquí no hay argumentos a favor sino tan sólo en contra (Gómez Pérez, 1980, 103). "Un mínimo sentido de la humanidad permite ver que esto no es progreso, sino regresión, marcha atrás" (ibíd., 105); a la hora de hablar de la pena de muerte no se hacían esta clase de consideraciones, sino que el autor reconocía, como mucho, que "parece claro que la tendencia abolicionista corresponde mejor a la humanización del derecho y a la posibilidad de una sociedad diversa" (ibíd., 115).

Pero si en el caso de la pena de muerte no hay un pronunciamiento definitivo, de carácter absoluto, en el de la eutanasia entramos ya de lleno en el terreno de la más pura ética de las convicciones. En cualquiera de sus modalidades "la eutanasia propiamente dicha es una acción inmoral, porque el objeto de ese acto es intrínsecamente malo: la supresión de una vida" (ibíd., 103). También la guerra suponía una "amenaza inmediata de muerte efectiva" (ibíd., 107), pero no por ello era "intrínsecamente mala".

Y prosigue: "La inmoralidad de la eutanasia se deduce directamente de "la ley moral natural", cuando los hombres llegan a dar con su fundamento: la existencia de Dios como único dueño de la vida y de la muerte. Por tanto, la eutanasia -aun con el consentimiento de la víctima- es un atentado a la ley moral" (ibíd, 103). Vuelve a aparecer aquí la referencia a la "ley moral natural", ausente en cambio en el tratamiento de la pena de muerte, y a su fundamento último y "absoluto", la existencia de Dios, no mencionada en cambio en los capítulos relativos tanto a la guerra como a la objeción de conciencia y a la pena de muerte. ¡En los tres, en efecto, el substantivo que aparece escrito con mayúscula es la palabra Estado y no la palabra Dios!

La guerra puede ser "justa"; la ley que obliga al servicio militar "no es injusta"; la pena de muerte se puede "justificar" en algunas circunstancias. En los tres casos "la autonomía del individuo" viene regulada, y según cómo limitada, por su inserción social. En los tres casos se hace referencia, por tanto, a la variabilidad de las situaciones y de los contextos históricos. La evolución histórica y cultural puede obligar a replantearse los juicios morales. Así por ejemplo, "los datos concretos -armamento nuclear- han modificado hoy el tradicional planteamiento sobre la eticidad de la guerra" (Gómez Pérez, 1980, 110). Son las posibles consecuencias de la acción, por tanto, las que han de ser tenidas en cuenta. Y ésta es exactamente la definición de la ética de la responsabilidad.

De la misma manera, el carácter pluralista de la sociedad o la concepción democrática de la política hacen que se tienda a aceptar la objeción de conciencia, y favorecen la extensión de las corrientes que propugnan la abolición de la pena de muerte. En una sociedad "plural y democrática", al menos tal como el mundo occidental interpreta el significado de ambos adjetivos, resulta difícilmente imaginable que alguien pudiera proponer aún como solución de "pura lógica" castigar con la pena de muerte a un objetor de conciencia, como escribía aún Zafra en la España del año 1974 (Zafra, 1974, 64).

En los tres ámbitos que en este apartado hemos elegido vemos, pues, cómo los criterios característicos de la ética de la responsabilidad continúan desempeñando un cierto papel. En conflicto con los criterios de la ética de las convicciones, ciertamente; no se trata ya de una armoniosa integración de ambas, y mucho menos aún de una situación de predominio de la primera susceptible de poner en peligro la subsistencia de ninguna clase de "principios". Pero tampoco nos hemos movido en un terreno en el que la defensa de las convicciones adquiriera un carácter absoluto, con total independencia de la variabilidad de los contextos históricos y de las consecuencias de la acción, hasta que no hemos dado el salto de la pena de muerte a la eutanasia.

En el momento de abordar esta última cuestión, en cambio, el discurso ha cambiado de forma harto radical. En todos los temas que hacen referencia a lo que la literatura "oficial" del Opus Dei llamaría "la defensa de la vida", y que giran fundamentalmente en torno a la familia -que sociológicamente definiríamos como institución social encargada de la regulación de la sexualidad, de la procreación y, en parte, del

proceso de socialización del individuo- la ética de las convicciones pasa a desempeñar un papel preponderante. Tan preponderante, de hecho, que prácticamente desaparece toda referencia a los criterios de la ética de la responsabilidad. Gradualmente pasamos así de aquellos aspectos que más evidencian la "modernidad" del Opus Dei, a aquellos otros que más claramente ponen de manifiesto su "tradicionalismo".

4) ¿Ética de las convicciones, sin ética de la responsabilidad?

Es efectivamente en el ámbito de "la sexualidad" (comportamientos "lícitos" y juicio sobre las relaciones sexuales fuera del matrimonio, homosexualidad, etc.), de "la procreación" (regulación de la natalidad, anticoncepción, aborto) y de "la vida familiar" (divorcio, educación de los hijos, etc.), donde las posiciones adoptadas por la literatura del Opus Dei denotan un recurso más sistemático a una ética exclusivamente basada en los principios o las convicciones. A este nivel no suele haber "concesiones" de ninguna clase, en nombre de los criterios de la ética de la responsabilidad. Ahí no cuentan ni la variabilidad de las situaciones sociales y de los contextos históricos, ni las posibles consecuencias de la acción. Los principios adquieren un carácter "absoluto": la más mínima relativización se convierte en sinónimo de laxitud y, en definitiva, de degradación moral. Y ello explica que el Opus Dei sea percibido, en todos estos aspectos, como un movimiento de orientación sumamente tradicionalista y "poco moderno", y que desde los llamados "valores de la modernidad" se le puedan atribuir los calificativos de "conservador" y "retrógrado".

a) Masculinidad y feminidad. Ya al hablar de los orígenes del Opus Dei, de la coexistencia de hombres y mujeres en su seno, e incluso de ciertos rasgos de la personalidad del padre Escrivá, habíamos observado que subyacente a la manera de plantear la problemática de la sexualidad se hallaba una determinada lectura biológica, antropológica y psicológica de la masculinidad y la feminidad.

El volumen "Problemas morales de la existencia humana" les dedica sendos capítulos (Gómez Pérez, 1980, 129-144), pero aquí nos fijaremos sobre todo en un texto paralelo, y más sintético, de otro autor del Opus Dei. En un libro sobre la "Ética del quehacer educativo", Carlos Cardona añade al final un apéndice, "Acerca de la mujer" (Cardona, 1990, 135-148), cuyas últimas páginas ilustran bien lo que pudiéramos llamar una reificación del factor cultural del género, sin distinguirlo del factor biológico del sexo.

En su texto, Cardona considera indispensable ese apéndice final, por cuanto actualmente -dice- se reivindica a menudo una "igualación" que tiende a negar la "diferencia" entre hombre y mujer (Cardona, 1990, 135). Existe un "equívoco feminismo" que paradójicamente acaba convirtiéndose en un "masculinismo de la peor especie". Y añade: "Nada más desagradable que una mujer hombruna; o mejor, sí, es aún "más detestable" (...) un hombre, un varón afeminado" (ibíd., 141s).

Las distintas cualidades, diversas y complementarias, del hombre y de la mujer no son meros rasgos culturales. Son cualidades que les han sido atribuidas por Dios, y como tales han de ser reconocidas, "como vestigios, más aún, como imagen y semejanza de Dios" (ibid., 140s). ¿Por ejemplo? Determinadas características de la feminidad, "como ese

'instinto' que mueve a la mujer a procurar ser amable, atractiva (y no me refiero aquí principalmente a lo físico, sino a lo psíquico y a lo espiritual: la simpatía, la ternura, la paciencia, la piedad, por ejemplo). Y por lo mismo, se entiende igualmente bien la especial 'repulsión' que inspira la mujer antipática, adusta, agresiva y, en su extremo, arpía" (ibíd., 144;). Podríamos comparar esta caracterización con la que Jesús Urteaga hacía de la virilidad (Urteaga, 1948, 63ss), y que habíamos comentado ya en uno de los primeros capítulos. O bien con aquella recensión que Víctor García Hoz hacía del libro "Santo Rosario" de Escrivá, en la que afirmaba que el Rosario no es "un pasatiempo cansino de mujerucas", sino un arma, "algo que han de utilizar los hombres que andan ocupados en cosas de guerra" (García Hoz, 1945, 594). O incluso con la caracterización negativa que de manera indirecta hace el propio Escrivá de ciertos rasgos femeninos, diciendo: "Eres curioso y preguntón, oliscón y ventanero: ¿no te da vergüenza ser, hasta en los defectos, tan poco masculino?" (Camino, n°. 50). Pero para Carlos Cardona los valores de la feminidad no son explicables en términos psicológicos o fenomenológicos: "es algo de carácter ontológico. No se trata de que la mujer "se muestra" así. Se trata de que la mujer "es" así" (Cardona, 1990, 145).

Dado que su libro se ocupa básicamente de temas educativos, la conclusión que saca es que hay que ir contra la "coeducación" de chicos y chicas. Durante la pubertad y la primera adolescencia, chicos y chicas han de ser educados "separada y distintamente". "Y no por miedo a los asaltos del instinto animal", sino con el fin de favorecer la formación de la personalidad de unos y otras (ibid., 147; el entrecomillado es nuestro).

En coherencia con este tipo de planteamiento, lo que se ha dado en llamar "filosofía de la liberación sexual" no es algo ambivalente y discutible, sino sencillamente condenable. Y para condenarla se recurrirá, si es preciso, a "la artillería pesada". En un artículo sobre el tema, publicado en 1978, Rafael Gómez considera que la expresión "filosofía de la liberación sexual" no es otra cosa que "un título de ennoblecimiento para fenómenos corrientes, pero no por eso menos 'infrahumanos'" (Gómez Pérez, 1978a, 5). "No hay que olvidar sin que esto signifique alimentar prejuicios nacionalistas o raciales, que Freud y Marcuse pertenecen a la "esfera mental germánica" y a la "esfera genética judía'" (ibíd., 6; el entrecomillado es nuestro). Y algo más adelante, al referirse a Wilhelm Reich, recuerda que el mismo Freud "consiguió que fuera expulsado de esa "mafia" que constituía ya entonces la sociedad psicoanalítica internacional" (ibíd., 11).

Por un lado, cabría esperar una actitud mucho más prudente, por parte de un miembro del Opus Dei, a la hora de utilizar un término como el de "mafia". Porque si es lícito emplearlo de una forma tan genérica y tan escasamente rigurosa para aplicarlo a la Asociación Psicoanalítica Internacional, luego va a resultar más difícil quejarse cuando otros (Le Vaillant, Ynfante, etc.) lo apliquen precisamente al Opus Dei. Pero por otro lado, y sobre todo, es evidente que el tono del discurso ha variado radicalmente, y que ese uso del lenguaje nos sitúa ya muy lejos del

terreno de la ética de la responsabilidad en el que hasta aquí habíamos estado moviéndonos.
b) El matrimonio y la sexualidad. El hecho de que el hombre y la mujer tengan unas características diversas y complementarias por obra y voluntad de Dios (Cardona, 1990, 140s), acarrea como consecuencia directa la afirmación según la cual "el único uso lícito de la sexualidad es el que se realiza en el matrimonio verdadero, es decir, en la unión indisoluble de un hombre con una mujer" (Gómez Pérez, 1987, 73).
Son inmorales, por lo tanto, las relaciones sexuales fuera del matrimonio (Gómez Pérez, 1980, 159), es inmoral toda forma de homosexualidad (ibíd., 161) y lo es también la masturbación (ibid., 162). De acuerdo con una declaración de la Congregación vaticana para la Doctrina de la Fe (del año 1975), todo uso de la sexualidad, fuera de las relaciones conyugales, es inmoral. Cuando las encuestas sociológicas indican la existencia y la frecuencia de tales fenómenos, "están constatando hechos. Y los hechos no constituyen un criterio que permita juzgar el valor moral de los actos humanos" (citado en ibíd., 162). Recordemos que en el caso de la guerra se nos decía textualmente que eran los hechos, "los datos concretos", los que habían modificado "el tradicional planteamiento sobre la eticidad de la guerra" (ibid., 110). Los hechos, en cambio, no obligan a modificar los planteamientos sobre la eticidad de determinados comportamientos sexuales. Está más claro que el agua: en un caso se apela a los criterios de la ética de la responsabilidad, y en el otro se acude estrictamente a la ética de las convicciones.
La única concesión que está en todo caso dispuesto a hacer el autor -en un texto, todo hay que decirlo, sobre ética "social"- es la afirmación según la cual "la pacífica convivencia implica, en este campo como en otros, "tolerar" acciones ajenas -también si son objetivamente inmorales- siempre que no se ponga en peligro el bien común" (Gómez Pérez, 1987, 75). El ejemplo concreto aducido a continuación no es otro que el de la prostitución, que "en general no ha sido defendida, sino simplemente tolerada", para acabar diciendo que hay que ver hasta qué punto pone en peligro la convivencia, y que "no pueden darse, en este ámbito, reglas generales" (ibid., 75).
¿La fórmula que habla de la "paternidad responsable" tiene algo que ver, acaso, con la ética de la responsabilidad? Sí, en la medida en que una pareja puede llegar a la decisión de no tener, de forma provisional o definitiva, más hijos; es evidente que semejante decisión se toma teniendo básicamente en cuenta las consecuencias de la acción. Sin embargo, la única forma lícita de actuar consistirá en tal caso en "seguir los metodos naturales de control natal prescritos por Dios con los ritmos biológicos de la mujer" (Cipriani, 1989, 76). Condena explícita, por lo tanto, de todo método anticonceptivo: esterilización, dispositivos mecánicos, productos farmacológicos, etc. El juicio ético "no tiene más remedio que ser tajante" (Gómez Pérez, 1980, 88). Tampoco en este caso existen "datos concretos" que obliguen a modificar "el planteamiento tradicional". Durante siglos las epidemias habían actuado como mecanismo (¿natural?) de regulación de la natalidad. Los progresos médicos y la mejora de las condiciones

higiénicas han provocado una reducción drástica de las tasas de mortalidad infantil. Una vacuna no es, ciertamente, un "método natural" prescrito por Dios. Pero en un caso los métodos no naturales van a favor de la "defensa de la vida" y en el otro son causantes de muerte. Ahí radica la fundamental diferencia. La "guerra justa" continúa siendo, según todas las apariencias, la única situación en que la "amenaza inmediata de muerte efectiva" (Gómez Pérez, 1980, 107) no es razón suficiente para un juicio ético "tajante" en nombre de la "ley natural".

Ni que decir tiene que el aborto es condenado sin paliativos y precisamente porque "constituye un grave pecado contra el quinto mandamiento (no matarás)" (Cipriani, 81). En este caso se argumenta que incluso cuando el aborto no es el objetivo, sino un medio para conseguir un fin (la salud de la madre, por ejemplo), constituye no obstante un acto moralmente ilícito, porque "es preciso decir que el fin bueno (salvar la vida de la madre) no justifica el acto malo (la muerte provocada del feto)" (Gómez Pérez, 1980, 82).

Y nuevamente cabría preguntarse por qué "el fin bueno" de defender a la patria sí puede justificar "el acto malo" de matar a una persona (aunque sea "e1 enemigo"). O por qué "el fin bueno" de crear una fundación benéfica podía justificar "el acto malo" de defraudar al fisco; o por qué "el fin bueno" de salvar una empresa justificaba "el acto malo" del soborno (Gómez Pérez, 1990, 136s y 120).

No se trata, para nosotros, ni en este caso ni en todo el conjunto de esta discusión, de dar argumentos a favor de una u otra posición. Lo único que pretendemos -al mismo tiempo que reconocemos la enorme complejidad de los temas que entran en el debate ético- es poner de relieve la aparente contradicción existente entre el hecho de recurrir a los criterios de una ética de las convicciones (sin tener para nada en cuenta los criterios de la ética de las responsabilidades) en determinadas situaciones, mientras que en otros contextos se razona a partir de unos criterios distintos.

Añadamos, para terminar, que también el tratamiento del tema del divorcio se sitúa en esta misma línea. "No hay excepciones" (Cipriani, 71); el matrimonio "es indisoluble por su propia naturaleza" (ibid., 72); y "la mera posibilidad legal del divorcio es ya una incitación al mismo" (ibíd., 73). ¿No se podría decir que la mera posibilidad legal de la pena de muerte también es una incitación a aplicarla? ¿Que el mero hecho de considerar que una guerra puede ser justa constituye igualmente una incitación?

Por otro lado, la cuestión del divorcio (no abordada directamente en los libros de Rafael Gómez) obliga a los autores del volumen coordinado por Cipriani a una pirueta considerable a fin de justificar la práctica de la Iglesia católica sobre el particular. Y así, al mismo tiempo que se condena el divorcio "sin excepciones", se admite que "si se comprueba que nunca hubo matrimonio, porque fue desde su origen inválido, puede ser declarado nulo -certificando que no existió- por la autoridad eclesiástica competente" (Cipriani, 71s).

La autoridad civil no tiene potestad para regular lo que la autoridad eclesiástica sí regula. Aunque sólo sea en parte, el conflicto entre ética

de la responsabilidad y ética de las convicciones es en nuestro caso un problema de poder. Es el problema de saber "quién" tiene la capacidad de emitir unos juicios -legítimos y legitimadores- en cuestiones éticas. Y el recurso exclusivo a la ética de las convicciones, sin intervención de la ética de la responsabilidad, supone por parte de las instancias eclesiásticas una voluntad de "monopolio" (tal vez habría que decir, de perpetuación de una antigua situación de monopolio) en la definición de las legitimaciones, que es precisamente lo que hace que sean percibidas, en una sociedad ideológicamente pluralista, como tradicionalistas y poco modernas.

3. Observaciones finales

De esta manera queda (al menos parcialmente) resuelta la paradoja de la combinación de tradicionalismo y modernidad que suele detectarse en el Opus Dei. Si a pesar de su ascetismo intramundano no se producen en su caso algunas de las consecuencias que parece implicar la tesis de Max Weber sobre "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", y, más concretamente, si no se cumple la tesis de Berger relativa a la aparición de un "tipo de persona muy marcada tanto por el valor como por la realidad psíquica de la autonomía individual" (Berger, 1986, 103), ello es debido a que en el ámbito de la vida económica los miembros del Opus Dei adoptan claramente los criterios de la ética de la responsabilidad, mientras que en otros terrenos -fundamentales desde el punto de vista del valor de la autonomía individual- como los de la vida familiar y la sexualidad, continúan aferrados a una ética estrictamente presidida por las convicciones y los principios (la "ley moral natural").

Al hablar de la ética empresarial veíamos que un autor como Juan A. Pérez reconocía que ésta no podía reducirse a unas "teorías éticas normativas", capaces de señalar cuáles son las prácticas inaceptables, pero no de orientar positivamente la acción (Pérez López, 1990, 39s). Tal es, efectivamente, el callejón sin salida al cual conducen las posiciones sostenidas por los autores del Opus Dei en cuestiones como las de la sexualidad, la anticoncepción, el aborto o el divorcio. En ellas queda clarísimamente especificado cuanto es moralmente rechazable, pero las cuestiones de principios se imponen de tal modo a las razonables previsiones de las consecuencias de la acción, que a la hora de "orientar positivamente la acción" se exige de las familias y de los matrimonios un heroísmo que nunca les es exigido a los empresarios o a los políticos, a quienes se concede una posibilidad legítima de guiarse por los criterios de una ética de la responsabilidad.

Eso es lo que posibilita una imagen -tal vez simplista, pero no del todo errónea- de los miembros del Opus Dei como una gente "técnicamente muy competente pero de una religiosidad francamente elemental", según decíamos al comienzo de este capítulo. Al mismo tiempo, sin embargo, todas estas observaciones serían un tanto injustas si no se añade que en este terreno de lo que hemos llamado "ética de las convicciones, sin ética de la responsabilidad", el Opus Dei no defiende unos puntos de vista propios y específicos, sino que refleja lo que se suele calificar de "posición oficial" de la Iglesia católica.

Cierto es que dentro de la Iglesia católica las posiciones en torno a estos temas son plurales; cierto es que si se contrastaran los puros principios de la "doctrina oficial" con los puntos de vista y con las prácticas concretas de muchos católicos, los resultados serían sin duda espectaculares (y así deben intuirlo las autoridades eclesiásticas); cierto es, asimismo, que la aplicación de los criterios de la ética de responsabilidad está mucho más extendida entre los católicos de "la clase de tropa", y que probablemente sólo "el estado mayor de Cristo" (Camino, n°. 28) sigue recurriendo a una pura "ética de las convicciones"; y por último, no es menos cierto que los ideólogos del Opus Dei se distinguen singularmente por su insistencia en estos temas, de los que han hecho bandera hasta el extremo de aparecer a menudo como "más papistas que el papa". Pero todo ello no significa, sin embargo, que en ese terreno el Opus Dei sea un grupo "sectario", alejado de los puntos de vista "oficiales" de la Iglesia católica; bien al contrario, los defiende y se identifica a ellos como nadie.

En una novela que habría de ser "de lectura obligatoria" para todo católico contemporáneo, "The British Museum is falling down" (1965; Penguin Books, 1981, p.l2), David Lodge hace escribir a su protagonista un imaginario artículo sobre el catolicismo, para una imaginaria enciclopedia marciana, una vez que la vida sobre la tierra ha quedado aniquilada por una guerra atómica. El artículo imaginario reza así: "Los restos arqueológicos prueban que el catolicismo estaba muy extendido por el planeta Tierra durante el siglo xx. En el mundo occidental se caracterizaba básicamente, al parecer, por un complejo sistema de tabúes y de ritos sexuales. Las relaciones sexuales entre parejas casadas quedaban circunscritas a unos períodos muy determinados, fijados en función del calendario y de la temperatura corporal de la mujer. Los arqueólogos marcianos han logrado identificar los domicilios de los católicos merced a la presencia en ellos de grandes cantidades de gráficos, calendarios, agendas llenas de cifras y termómetros rotos, restos que demuestran la enorme importancia otorgada a este código. Algunos especialistas han pretendido que se trataba de un método para regular la descendencia; pero tal hipótesis ha debido descartarse al haber quedado manifiestamente probado que los católicos tenían un promedio de hijos superior al de todos los demás grupos. El catolicismo se caracterizaba asimismo por alguna otra doctrina, como por ejemplo la creencia en un Redentor y en una vida después de la muerte."

En definitiva, si dos de las principales conclusiones de la primera parte de este estudio eran que monseñor Escrivá de Balaguer fue hijo de un tiempo y de un país muy concretos -la España de la primera mitad del siglo xx-, y que el Opus Dei es hijo -más exótico que propiamente original- de su fundador, las dos conclusiones principales de esta segunda parte son que el Opus Dei es un movimiento al mismo tiempo moderno y tradicionalista. Su modernidad, fruto en buena parte del estilo ascético intramundano que adopta, le aproxima notablemente a algunos de los rasgos más característicos del protestantismo ascético, del que le separan no obstante determinados planteamientos doctrinales. Su tradicionalismo, particularmente acentuado en aquellos

temas en los que se guía por una estricta ética de las convicciones, en detrimento de los criterios más propios de la ética de la responsabilidad, es un tradicionalismo que básicamente comparte con algunas posiciones oficiales de la Iglesia católica, y constituye un reflejo de las dificultades de inserción del catolicismo en las sociedades occidentales contemporáneas, pese a los esfuerzos de adaptación realizados por el concilio Vaticano II, que ciertos sectores significativos de este catolicismo -y entre ellos, el Opus Dei- intentaron combatir, aparentemente sin éxito, pero en realidad con eficacia notable.

FIN DEL LIBRO